COLLEGE DOCTORAL PAYS DE LA LOIRE

ED EDUCATION, COGNITION, LANGAGES, INTERACTIONS, SANTE

Nantes Université

THESE DE DOCTORAT

NANTES UNIVERSITE

ECOLE DOCTORALE N° 603
Education, Cognition, Langages, Interactions, Santé
Spécialité : Philosophie

Par
David LEBRETON

PHILOSOPHIA MEDICANS

Renaissance de la conception antique de la philosophie comme thérapie de l'âme chez Descartes

Thèse présentée et soutenue à Nantes, le 1er décembre 2023
Unité de recherche : Centre Atlantique de Philosophie

Rapporteures avant soutenance :

Isabelle KOCH	Professeure, Aix-Marseille Université
Claire CRIGNON	Professeure, Université de Lorraine

Composition du Jury :

Présidente :	Isabelle KOCH	Professeure, Aix-Marseille Université
Examinatrice :	Delphine ANTOINE-MAHUT	Professeure, E.N.S. Lyon
Dir. de thèse :	Denis MOREAU	Professeur, Nantes Université
Co-dir. de thèse :	David LEFEBVRE	Professeur, Sorbonne Université

A la mémoire de mon père, Michel Lebreton (1952-1996), dont l'absence est la cause lointaine mais indubitable des pages qu'on lira ci-après.

A mes proches – épouse, enfants, mère, sœurs et ami-e-s – dont la présence et l'affection préviennent et guérissent bien des troubles.

A Denis Moreau et David Lefebvre, pour avoir accepté de co-diriger cette thèse et, ce faisant, m'avoir montré en l'incarnant que l'exigence académique est une hygiène de l'âme et une vertu.

1. Une réinitialisation de la philosophie ?

Aussi fréquemment qu'elles font de Socrate le père de la philosophie en général, les histoires de la philosophie sont longtemps tombées d'accord sur le fait que Descartes est le père de la philosophie moderne. Hegel voit en lui « le véritable initiateur de la philosophie moderne »[1] et, à ce titre, « un héros qui a repris les choses entièrement par le commencement, et a constitué à nouveau le sol de la philosophie ». Husserl partage et conforte ce jugement en affirmant que « Descartes inaugure un type nouveau de philosophie »[2] et qu' « avec lui, la philosophie change totalement d'allure ». Heidegger renchérit, par exemple dans *Qu'est-ce qu'une chose ?*[3], en présentant Descartes comme l'initiateur de la modernité dans son ensemble et non de la seule philosophie moderne. Enfin, Ernst Cassirer développe ainsi cette idée :

> La formulation consciente de ces questions est évidemment l'une des réalisations les plus tardives de la philosophie de la Renaissance : elle n'y parviendra pas avant Descartes – voire, en un sens, avant Leibniz – qui découvrira et définira le « point d'appui d'Archimède » permettant de hausser hors de ses gonds l'univers conceptuel de la philosophie scolastique. De là vient la coutume de dater du *cogito* cartésien le commencement de la philosophie moderne. Ce commencement n'est en aucune façon un produit de l'histoire, semble-t-il ; il repose, de l'avis même de Descartes, sur un acte libre de l'esprit qui, d'un seul coup, par une décision unique et autonome de la volonté, rejette tout le passé et s'engage sur la voie nouvelle de la pensée consciente de soi.[4]

[1] *Leçons d'histoire de la philosophie*, Tome VI, Paris, Vrin, 1985, p. 1384. La même idée se trouve dans l'introduction de ces leçons : « La philosophie moderne commence avec Descartes » (*Leçons sur l'histoire de la philosophie, Introduction : Système et histoire de la philosophie*, Paris, Gallimard, 1954, p. 272) ; « C'est cette philosophie qui commence avec Descartes » (p. 453).
[2] *Méditations cartésiennes*, Paris, Vrin, 1996, p. 21.
[3] *Qu'est-ce qu'une chose ?*, Paris, « Tel » Gallimard, 1971, notamment la section « Descartes : *cogito sum* ; le Je en tant que *subiectum* par excellence ».
[4] Ernst Cassirer, *Individu et cosmos dans la philosophie de la Renaissance*, Paris, Les Editions de Minuit, 1983, p. 159. Les questions auxquelles il est fait référence au début de la citation sont liées à la subjectivité et à sa place croissante, dans l'histoire de la philosophie.

Ces panoramas ont en commun d'insister sur le fait que Descartes, et aucun autre autant que lui, constitue un point de départ pour une nouvelle période dans l'histoire de la philosophie. Néanmoins, situer Descartes à la charnière de deux époques implique nécessairement qu'il marque la fin d'une période et d'une manière de philosopher aussi surement qu'il en inaugure une autre. C'est précisément le rapport qu'il entretient à ce qui l'a précédé qui nous intéressera ici, avec toute l'ambigüité qu'il recèle. En effet, aussi novateur soit-il, Descartes, en tant qu'il se revendique philosophe, reçoit, prolonge et transmet l'héritage culturel de tous ceux qui ont philosophé avant lui. Comme eux, il philosophe, bien qu'il ne philosophe pas comme eux. Il faut donc bien que quelque chose de la tradition philosophique perdure dans l'œuvre de Descartes, faute de quoi il ne serait même plus un philosophe. Les travaux d'Etienne Gilson[1] ou encore ceux de Jean-Luc Marion[2] ont mis en évidence les liens qui existent entre la pensée médiévale et le cartésianisme. Nous voudrions prolonger ce mouvement pour examiner ce qui, de la pratique antique de la philosophie, est conservé par Descartes. Et, corrélativement, qu'est-ce qui en disparaît ?

Cette interrogation, par sa dimension comparative, nous impose de tenir ensemble les deux fils de la philosophie antique d'un côté et de celle de Descartes de l'autre. Elle contient en elle-même les contraintes méthodologiques qui président à sa résolution. En l'énonçant, on comprend qu'elle ne saura trouver de réponse qu'en établissant d'abord une conception solide de la philosophie antique pour ensuite en rechercher les résurgences chez Descartes. L'organisation de notre travail en résulte donc nécessairement, c'est-à-dire à la fois sa constitution en deux parties distinctes bien qu'articulées, l'une antique et l'autre cartésienne, et la primauté de celle-ci sur celle-là. Nos investigations sur la philosophie antique seront subordonnées à notre étude de la pensée de Descartes, notre objectif étant de déterminer aussi précisément que possible cette dernière, dans son rapport aux origines de la philosophie.

Toutefois, pour que la recherche soit fructueuse, il convient d'en circonscrire plus

[1] Cf. *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, Vrin, 1930.
[2] Cf. *Sur la théologie blanche de Descartes*, Paris, « Quadrige » Presses Universitaires de France, [1981] 2009.

exactement les limites. La question de la permanence des caractéristiques de la philosophie antique dans celle de Descartes est en un sens intimidante, voire paralysante car trop massive. La comparaison globale des textes de Descartes avec ceux des auteurs antiques risque de s'avérer approximative, voire inéluctablement réductrice et fautive, si on ne l'affine pas davantage. Il paraît préférable de concentrer notre attention sur un aspect mieux défini et de s'appliquer à examiner le corpus cartésien sous ce prisme, avec plus de modestie mais aussi plus de rigueur. Nous avons par conséquent retenu comme critère prioritaire et déterminant la dimension thérapeutique de la philosophie antique telle qu'elle a été révélée par les travaux de Pierre Hadot. Avec la publication d'articles et d'ouvrages comme *Exercices spirituels et philosophie antique*[1] ou *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*[2], ce dernier a élaboré un paradigme nouveau dans la compréhension du phénomène culturel que fut la philosophie antique, à partir de l'idée qu'elle ne consiste pas essentiellement en la construction d'une doctrine inédite mais en l'adoption d'une manière de vivre rationnellement fondée :

> La philosophie, à l'époque hellénistique et romaine, se présente donc comme un mode de vie, comme un art de vivre, comme une manière d'être. En fait, depuis Socrate au moins, la philosophie antique avait ce caractère.[3]

C'est dans ce cadre que s'insère la thématique qui est le plus souvent rattachée au nom de Pierre Hadot, celle des exercices spirituels constitutifs de ce mode de vie et sans lesquels il serait impossible de procéder à la conversion d'une doctrine philosophique en une pratique :

> La philosophie apparaît alors, dans son aspect originel, non plus comme une construction théorique, mais comme une méthode de formation à une nouvelle manière de vivre et de voir le monde, comme un effort de transformation de l'homme. Les historiens contemporains de la philosophie n'ont guère tendance,

[1] Cf. *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, 2002 qui contient l'article fondateur de cette réinterprétation : « Exercices spirituels », article liminaire de l'*Annuaire* de la Vème section de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes pour l'année 1977.
[2] Cf. *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, « Folio Essais » Gallimard, 1995.
[3] « La philosophie comme manière de vivre », *Exercices spirituels et philosophie antique*, p. 295. Même idée, p. 296 : « Les historiens de la philosophie prêtent en général assez peu d'attention au fait que la philosophie antique est avant tout une manière de vivre. Ils considèrent surtout la philosophie comme un discours philosophique ».

> en général, à prêter attention à cet aspect, pourtant essentiel. C'est précisément parce qu'ils considèrent la philosophie, conformément à une conception héritée du Moyen Âge et des temps modernes, comme une démarche purement théorique et abstraite.[1]

Si l'idée que la philosophie antique est une manière de vivre ouvre la voie à la pratique des exercices spirituels, à leur tour ceux-ci conduisent Hadot à un développement complémentaire sur leur vocation thérapeutique. A travers ces exercices, la philosophie prétend prendre soin de l'âme comme la médecine le fait pour le corps :

> À la rigueur, on pourrait dire pour résumer ce que je viens d'exposer, que la philosophie antique est plus un exercice pédagogique et intellectuel qu'une construction systématique. Mais, dans une seconde étape, j'ai mis cette constatation en rapport avec le fait que la philosophie antique se présentait elle-même, depuis Socrate et Platon au moins, comme une thérapeutique.[2]

Comme il se doit, le paradigme proposé par Pierre Hadot il y a près de cinquante ans est ensuite repris, soit pour explorer les pistes qu'il a ouvertes, soit pour éprouver la solidité de ses thèses. A titre d'exemples, la redéfinition de la philosophie antique autour de la pratique d'exercices spirituels a suscité des études sur le maintien ou la disparition de tels exercices chez Descartes. On pense notamment à des articles comme ceux de Michel Hermans et Michel Klein, « Ces exercices spirituels que Descartes aurait pratiqués »[3], ou de Matteo J. Stettler et Matthew Sharpe, « *Of Cartesianism and Spiritual Exercices* »[4].

Parmi les problèmes que ce paradigme a contribué à faire émerger, on observe que dans ces citations, Pierre Hadot éprouve toujours le besoin de signaler que cette conception de la philosophie antique ne va plus de soi pour beaucoup d'historiens modernes et contemporains de la philosophie. Il lui a fallu, pour mettre au jour et

[1] « Exercices spirituels », p. 71.
[2] « Mes livres et mes recherches », *Exercices spirituels et philosophie antique*, p.369. Même idée dans « Exercices spirituels », p. 35 : Pour parvenir à la guérison de l'âme, des exercices spirituels seront nécessaires ».
[3] Paru dans *Archives de philosophie*, Volume 59, n°3, 1996, p. 427-440.
[4] L'article a pour sous-titre « Reading Descartes through Hadot and Hadot through Descartes » et est paru dans *Philosophy Today*, Volume 66, n°3, 2022, p. 471-489.

diffuser cette grille interprétative, rompre avec des habitudes héritées de l'histoire ultérieure de la philosophie. Cela indique assez que de nouveaux repères ont été adoptés, qu'une nouvelle conception de la philosophie est venue recouvrir celle de l'Antiquité. La question du moment de la rupture n'allait pas manquer de se poser.

> [A] partir de quel moment la philosophie a-t-elle cessé d'être vécue comme un travail de soi sur soi (que ce soit pour réaliser une œuvre d'art ou pour se dépasser dans l'universalité) ?[1]

L'ensemble du paradigme d'Hadot, dans ses trois dimensions (mode de vie, exercices spirituels et thérapie de l'âme) est ainsi mis en cause : il existe vraisemblablement une période au-delà de laquelle la philosophie ne s'est plus définie comme une manière de vivre, ne s'est plus effectué au moyen d'exercices spirituels, n'a plus eu de fonction thérapeutique, et c'est pour cela qu'il a été nécessaire à Pierre Hadot d'exhumer ce modèle oublié. Descartes incarne-t-il ce point de rupture ? Sa réponse n'est pas sans difficulté. D'une part, il affirme :

> Pour ma part, je pense que cette rupture doit se situer au Moyen Âge, au moment où la philosophie est devenue l'auxiliaire de la théologie et où les exercices spirituels ont été intégrés à la vie chrétienne et sont devenus indépendants de la vie philosophique : la philosophie moderne a redécouvert peu à peu et partiellement la conception antique.[2]

Et pour étayer cette conviction, Hadot fait valoir l'idée que Descartes, parce qu'il intitule une de ses œuvres majeures *Méditations métaphysiques*, tend à rejoindre la conception antique de la philosophie par-delà son éclipse médiévale : la méditation est un exercice spirituel bien identifié dans les philosophies hellénistiques, notamment stoïciennes et épicuriennes[3]. Mais s'il était vrai que, comme il l'écrit, « la philosophie moderne a redécouvert peu à peu et partiellement la conception antique », il n'incomberait pas à Pierre Hadot, et nul autre avant lui, d'en explorer les vestiges parvenus jusqu'à notre époque. Cette conception de la philosophie aurait eu

[1] « Un dialogue interrompu avec Michel Foucault – *Convergences et divergences* », *Exercices spirituels et philosophie antique*, p. 310.
[2] *Id.*
[3] Cf. Hadot, « Exercices spirituels », p. 29-31.

le temps de nous redevenir familière, à tout le moins de ne pas nous être inconnue. Hadot ne peut logiquement pas à la fois affirmer que la tradition antique d'une philosophie vécue et pratiquée comme une thérapeutique a largement été perdue pour ses contemporains et que la Modernité l'a sortie de l'obscurité à laquelle le Moyen Âge l'avait condamnée. Ainsi débute une controverse qui implique également Michel Foucault, selon qui cette occultation du modèle de la philosophie antique comme thérapie de l'âme commence avec Descartes pour ne s'achever qu'au XX^{ème} siècle. Il y a là deux chronologies pour un même phénomène, l'une portée par Pierre Hadot et plus précoce, l'autre portée par Michel Foucault et plus tardive. Comment les départager ? On remarquera par exemple que l'hypothèse de Michel Foucault fait écho au traitement que Bergson réserve à Descartes dans ses *Leçons d'histoire de la philosophie moderne* :

> Si nous devons, provisoirement, agir sur notre âme par un effort de volonté pour la guérir des passions, un jour viendra peut-être où, connaissant exactement les mouvements des esprits animaux, c'est sur eux que nous pourrons agir. Peut-être Descartes a-t-il pensé à une thérapeutique des passions, à un traitement de la passion analogue à celui que recommandent certains médecins de notre temps, et qui rendrait inutile l'effort de volonté qu'exige de nous notre morale, qui ne serait alors qu'une morale provisoire.[1]

Que Bergson voie davantage Descartes comme l'initiateur d'une démarche médicale qui n'aboutira peut-être que quatre siècles plus tard, et non comme l'héritier de la thérapeutique des passions de l'époque hellénistique, s'explique mieux si on admet la perspective de Foucault et s'accorde moins bien à l'hypothèse d'Hadot. Pourtant, il ne faudrait pas croire que Michel Foucault a constamment et sans hésitation fait de Descartes le philosophe avec qui la tradition antique est dépassée. Dès les prémices de son intérêt pour la dimension thérapeutique de la philosophie dans l'Antiquité, c'est-à-dire dans *Le Discours philosophique*[2], un ouvrage posthume publié récemment mais écrit en 1966, il adopte vis-à-vis de Descartes un avis moins tranché, plus nuancé et même ambigu :

[1] Henri Bergson, *Cours III, Leçons d'histoire de la philosophie*, *Théories de l'âme*, Paris, « Epiméthée » Presses Universitaires de France, 1995, p. 83.
[2] Michel Foucault, *Le Discours philosophique*, Paris, « Hautes études » EHESS Gallimard Seuil, 2023.

> N'allons pas supposer, cependant, qu'en devenant avec Descartes discours vrai sur la vérité, la philosophie a rompu cette vieille parenté avec l'exégèse et la thérapeutique ; car l'idée même d'une vérité que ni la perception ni le savoir ne pourraient garantir de l'erreur et assurer en toute certitude, cette idée suppose bien un ordre premier, mais invisible, de la vérité qu'il faut restituer pour dissiper les périls de l'illusion et conduire, comme il le faut, son entendement.[1]

Dans l'acte même de disculper Descartes et parce qu'il juge bon de le dédouaner, lui, plutôt que n'importe quel autre philosophe, Foucault le pointe du doigt. Il aura beau dire que rien ne change vraiment avec Descartes, on retiendra qu'il a bien dû se passer quelque chose, dans l'œuvre de ce philosophe nommément, pour qu'il se donne la peine de le mentionner. Pour ces raisons, Foucault apparaît comme un témoin privilégié des difficultés que nous avons l'intention d'aborder dans cette étude. Ses œuvres manifestent avec une netteté peu commune la complexité d'un découpage de l'histoire de la philosophie prenant Descartes pour pivot.

Ainsi, le problème qui affleure dans *Le Discours philosophique* prend toute son ampleur dans le cours que Michel Foucault donne au Collège de France pour l'année 1981-1982 et qui sera publié plus tard sous le titre *L'Herméneutique du sujet*[2]. Foucault dresse alors un ambitieux panorama de l'histoire de la philosophie à l'intérieur duquel, à nouveau, ce qu'il appelle « le moment cartésien » constitue une rupture. Mais là encore, la rupture, sitôt annoncée, est atténuée, presque gommée. Pour comprendre cette hésitation répétée et amplifiée, il est nécessaire de ressaisir les grandes lignes de ce cours de Foucault. On a coutume de présenter Socrate comme le père de la philosophie et on considère sa devise delphique, « connais-toi toi-même », comme emblématique. Dans la première leçon de ce cycle, Foucault expose le motif du souci de soi (*epimeleia heautou*) comme plus fondamental que le *gnôthi seauton*. L'ambition du cours est alors de démontrer que le souci de soi constitue l'essentiel du programme de la philosophie antique, puis de mettre au jour les « pratiques de soi » qui permettent d'accomplir ce programme. Mais, ce faisant, Foucault ne peut manquer d'expliquer pourquoi le *gnôthi seauton* a supplanté

[1] *Op. cit*., p. 14-15.
[2] Michel Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, Paris, « Hautes études » Gallimard Seuil, 2001.

l'*epimeleia heautou* dans notre appréhension de la philosophie antique. La principale raison en est, nous dit-il, un renversement historique qu'il associe à l'œuvre de Descartes :

> Il me semble que le « moment cartésien », encore une fois avec tout un tas de guillemets, a joué de deux façons. Il a joué de deux façons en requalifiant philosophiquement le *gnôthi seauton* (connais-toi toi-même) et en disqualifiant au contraire l'*epimelia heautou* (souci de soi).[1]

De ce double mouvement de requalification et disqualification, Foucault retient essentiellement le deuxième, celui qui entraîne l'exclusion, ou à tout le moins la marginalisation du souci de soi par rapport au domaine de la philosophie. Ce fait est d'une importance capitale en ce qui nous concerne car la thérapie de l'âme est intrinsèquement liée à ce thème ; elle est une pratique dans laquelle le souci de soi s'incarne. L'éviction de celui-ci empêche donc l'émergence de celle-là. Foucault détaille cette évolution et lui consacre la fin de cette première séance de son cours. Mais il le fait d'une manière qui ne peut que nous rendre perplexes quant au rôle qu'y joue Descartes.

A plusieurs reprises en effet, il donne le sentiment que la responsabilité de Descartes dans cette rupture historique est directe et indiscutable. Tout d'abord, dans la formule que nous venons de croiser, Foucault affirme que c'est « le moment cartésien » qui « joue »[2], qui « a requalifié »[3] le précepte socratique ou « a disqualifié »[4] le souci de soi, faisant de Descartes l'agent de cette transformation et non du « moment cartésien » le cadre temporel d'un processus qu'il accueille mais ne cause pas. Pourtant, de manière presque systématique, ces mises en cause nominatives s'accompagnent de diverses précautions oratoires qui en atténuent la portée et, sitôt esquissées, estompent déjà la frontière à peine tracée. Dès la première mention dans son propos de ce « moment cartésien », Foucault tempère :

> […] je l'appellerai – *d'un mot que je sais mauvais*, qui est là *à titre purement*

[1] Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, p. 15.
[2] *Id.*, p. 15
[3] *Id.*, p. 16
[4] *Id.*, p. 16

> *conventionnel* – je l'appellerai le « moment cartésien ». Il me semble que le « moment cartésien », encore une fois *avec tout un tas de guillemets*, a joué de deux façons.[1]

Plus loin, il juge nécessaire de préciser ce qu'il entend par l'expression « moment cartésien » et il pondère encore plus fortement cette coupure, au point de l'abolir, ou peu s'en faut :

> Je disais tout à l'heure qu'il me semble qu'il y eu un certain moment (quand je dis moment, il ne s'agit absolument pas de situer ça à une date et de le localiser, ou de l'individualiser autour d'une personne et d'une seule) [où] le lien a été rompu, définitivement je crois, entre l'accès à la vérité, devenu développement autonome de la connaissance, et l'exigence d'une transformation du sujet et de l'être du sujet par lui-même. Quand je dis « je crois que ça été définitivement rompu », inutile de vous dire que je n'en crois pas un mot, que précisément tout l'intérêt de la chose, c'est que les liens n'ont pas été brusquement rompus comme par un coup de couteau.[2]

La suite du cours approfondit cette analyse en examinant ce qui est arrivé avant la coupure[3] (en mettant en évidence les prémices de celle-ci) puis après la coupure (en évoquant les échos les plus tardifs de la spiritualité antique dans la philosophie

[1] *Id*., p. 15 (nous soulignons). Durant le cours du 3 février 1982 (deuxième heure), la même logique est à l'œuvre mais, cette fois, au nom de Descartes s'ajoute celui de Kant. En réponse à une question d'un membre de l'auditoire du Collège de France, Foucault revient sur cette rupture historique en ces termes : « Alors, il me semble qu'on a ça chez Descartes d'une façon très claire, avec, si vous voulez, chez Kant le tour de spire supplémentaire qui consiste à dire : ce que nous ne sommes pas capables de connaître fait précisément la structure même du sujet connaissant, qui fait que nous ne pouvons pas le connaître. Et par conséquent, l'idée d'une certaine transformation spirituelle du sujet, qui lui donnerait enfin accès à quelque chose à quoi précisément il n'a pas accès pour l'instant, est chimérique et paradoxale. Alors, la liquidation de ce qu'on pourrait appeler la condition de spiritualité pour l'accès à la vérité, cette liquidation se fait avec Descartes et avec Kant ; Kant et Descartes me paraissent les deux grands moments » (p. 183). Mais, dans cette même réponse à l'auditeur, on retrouve une formule d'atténuation qui présente cette fois Descartes comme la dernière étape d'une transformation qui a débuté avant lui et dont il ne porte pas seul la responsabilité : « On ne peut pas avoir accès à la vérité si on ne change pas son mode d'être. Alors mon idée, ça serait qu'en prenant Descartes comme repère, ***mais évidemment sous l'effet de toute une série de transformations complexes***, il est venu un moment où le sujet comme tel est devenu capable de vérité » (*id.*).

[2] *Id*., p. 27.

[3] *Id.*, p. 28 : « D'abord, si vous voulez, prenons les choses en amont. La coupure ne s'est pas faite comme cela. Elle ne s'est pas faite le jour où Descartes a posé la règle de l'évidence, ou découvert le *Cogito*, etc. Il y avait bien longtemps que le travail avait été entamé pour déconnecter le principe d'un accès à la vérité qui se ferait dans les termes du seul sujet connaissant et, d'autre part, la nécessité spirituelle d'un travail du sujet sur lui-même, se transformant et attendant de la vérité son illumination et sa transfiguration. Il y avait longtemps que la dissociation commençait à se faire et qu'un certain coin avait été placé entre ces deux éléments. »

moderne, réduisant donc cette coupure au simple rôle de repère méthodologique commode). Et c'est dans ce dernier développement que nous trouvons une issue à l'ambigüité très forte du propos de Foucault sur le rôle de Descartes au sein de cette histoire. Il écrit en effet :

> Il ne faut pas s'imaginer non plus qu'au moment que j'ai appelé le « moment cartésien », d'une façon tout à fait arbitraire, la coupure aurait été faite, et définitivement faite. C'est au contraire très intéressant de voir comment au XVII^{ème} siècle a été posée la question du rapport entre les conditions de spiritualité et le problème du cheminement et de la méthode pour arriver jusqu'à la vérité. Il y a eu de multiples surfaces de contacts, de multiples points de frottement, de multiples formes d'interrogation. [1]

On comprend que le modèle historique que Foucault a à l'esprit n'est pas celui d'une succession, sur une même ligne, de deux traditions exclusives l'une de l'autre, telles que la première s'arrêterait brusquement pour que la seconde jaillisse *ex nihilo*. Foucault s'applique en fin de compte à mettre en lumière l'éclosion progressive d'une autre manière de philosopher, favorisée par des circonstances comme la pensée d'Aristote[2], l'essor médiéval de la théologie chrétienne[3] et la révolution copernicienne[4]. Durant une certaine phase, les deux lignes sont si proches qu'on peut les confondre, c'est pourquoi Foucault recherche le moment où leur différenciation est assez poussée pour qu'on reconnaisse deux mouvements désormais parallèles. Et c'est dans l'œuvre de Descartes qu'il estime que cette différence est suffisamment marquée pour qu'on identifie sans trop de peine deux modalités de la pensée. Puisque, pour saisir notre problème, les recherches de Michel Foucault constituent un terrain d'investigation commode, on peut espérer que nos résultats permettront de sortir de l'hésitation que suscitent ses analyses au sujet de la place que Descartes occupe dans cette histoire de la philosophie, relativement à sa dimension thérapeutique. En d'autres termes, la détermination de la nature exacte du « moment cartésien », au sens foucaldien du terme, devrait être l'un des effets, à défaut d'en être l'ambition principale, de cette étude.

---

[1] *Id.*, p. 29.
[2] Cf. les références des pages 19, 28, 182-183.
[3] Cf. les références des pages 28-29, 183-184.
[4] Cf. les références des pages 183-184

Plus largement donc, le nœud que nous nous évertuons à dénouer dans cette étude sera le suivant : la philosophie n'a-t-elle été comprise et pratiquée comme une médecine de l'âme que pendant l'Antiquité ou ce paradigme a-t-il continué à structurer, même de façon souterraine, l'activité philosophique à l'ère moderne ? Tout particulièrement, peut-il rester quelque chose, dans la philosophie de Descartes spécifiquement, de cette tradition thérapeutique ? Les cadres culturels ont-ils tellement changé avant Descartes, et peut-être aussi été changés par lui, que la philosophie s'est réinventée autrement, abandonnant sa prétention à soigner les âmes ? Ou bien retrouve-t-on tout de même au cœur du cartésianisme, sous une forme éventuellement renouvelée, une vocation thérapeutique ?

Mais, bien que centrales dans notre propos, ces questions – qui convergent vers un seul et même problème – ne peuvent être abordées que dans un second temps, une fois seulement que nous sommes en possession d'une conception suffisamment précise de la philosophie antique comme thérapie de l'âme. L'élaboration de ce modèle se heurte à un certain nombre de difficultés que la première partie de ce travail s'efforce de surmonter et qu'il est donc nécessaire de mieux saisir.

2. Construction d'un modèle précis et souple de thérapie de l'âme.

D'emblée, nous devons prendre conscience de l'asymétrie qui caractérise les termes de notre comparaison. Son pôle cartésien possède une unité que lui confèrent l'unicité et la cohérence de son auteur. Malgré ses éventuelles évolutions au cours de sa vie et les quelques points de tension entre ses œuvres, on est fondé à parler de *la* philosophie de Descartes, au singulier. En revanche, l'autre pôle, antique, de nos recherches est loin de posséder la même homogénéité. La conception thérapeutique de la philosophie est partagée par plusieurs auteurs, appartenant à des courants divers, sur une période de quelques centaines d'années. Il est peu vraisemblable qu'un parfait consensus ait conduit des philosophes d'horizons si différents à adopter une perspective commune sur ce thème. De Socrate à Plotin en passant par Platon, Aristote, les cyniques, les stoïciens, les épicuriens ou les

sceptiques, ne rencontre-t-on pas *des* thérapies de l'âme ? Et d'ailleurs, retrouve-t-on cette manière de philosopher chez chacun d'entre eux, avec la même importance à chaque fois ?

A vouloir restaurer la continuité de l'histoire de la philosophie en tentant de réinscrire l'œuvre de Descartes dans une tradition issue de l'Antiquité, on risque de succomber à l'impression trompeuse que les philosophes antiques ont parlé d'une seule voix. Il est donc important de prendre en compte les spécificités et les différences qui caractérisent ces philosophes et leurs philosophies. On notera ainsi que, dans la littérature académique qui est consacrée à la thérapie philosophique de l'âme dans l'Antiquité, on constate un indéniable tropisme hellénistique. Les écoles épicuriennes et stoïciennes au premier chef, cyniques et sceptiques également mais dans une moindre mesure, sont les lieux privilégiés de ces études, quitte à gommer les singularités des autres doctrines sur ce point. Les deux grands témoins que nous avons croisés jusqu'ici, Pierre Hadot et Michel Foucault[1], contribuent à l'idée que la philosophie hellénistique fournit le modèle standard de la thérapie de l'âme telle qu'on l'entend ordinairement. D'autres après eux prolongent cette perspective et confortent donc le tropisme hellénistique qui la définit, même quand ils signalent que les écoles hellénistiques n'ont pas inventé la fonction thérapeutique de la philosophie mais qu'elles ont accentué ce trait qu'elles avaient trouvé chez leurs prédécesseurs, l'Académie et le Lycée par exemple. C'est le cas de Christopher Gill dans « Le moi et la thérapie philosophique dans la pensée hellénistique et romaine ». Il est vrai qu'il circonscrit son étude de l'histoire de la subjectivité et de ses évolutions à cette période, ce qui peut expliquer une moindre préoccupation pour les moments platonicien et aristotélicien. Toutefois, il n'en demeure pas moins qu'il présente la thérapie philosophique de l'âme comme typique de la période qui l'intéresse :

[1] Outre les références au *Discours philosophique* et à *L'Herméneutique du sujet*, voir à ce propos « La culture de soi », conférence prononcée le 12 avril 1983 à l'Université de Californie à Berkeley et publiée dans *Qu'est-ce que la critique ?* suivi de *La culture de soi*, Paris, Vrin, 2015, p. 81-109 : « Mais surtout, cette culture de soi a une fonction curative et thérapeutique. Elle est beaucoup plus proche du modèle médical que du modèle pédagogique. Il faut bien sûr se rappeler quelques faits très anciens à propos de la culture grecque : l'existence d'une notion comme celle de pathos, qui signifie la passion de l'âme aussi bien qu'une maladie du corps ; l'ampleur d'un champ métaphorique qui permet l'application au corps et à l'âme d'expressions telles que « guérir », « soigner », « amputer », « scarifier », « purger », etc. Il faut aussi se rappeler le principe familier aux épicuriens, aux cyniques et aux stoïciens, selon lequel le rôle de la philosophie est de guérir les maladies de l'âme » (p. 94).

> Je me propose ici d'examiner deux thèmes bien connus de la pensée hellénistique et romaine de façon à explorer la question suivante, qui est vaste, et complexe : la conception du moi s'est-elle à cette époque transformée de manière significative, en rupture avec la pensée grecque antérieure ? Ces deux thèmes sont celui de l'introspection ou de la conversion à soi, et celui de la philosophie comme thérapie. Tous deux deviennent plus prégnants dans la philosophie hellénistique et romaine qu'ils ne l'étaient auparavant […].[1]

Matthew Sharpe, dans un article[2] où il réfute l'idée que la philosophie antique se concevait surtout comme une pratique polémique pour défendre l'idée d'une philosophie comprise comme thérapie de l'âme, partage la même ambigüité :

> *The more predominant metaphoric complex used to describe classical philosophy in the Hellenistic and Roman eras was therapeutic. As Nussbaum and Hadot have shown, this was a metaphilosophical idea broadly shared between Stoics, Platonists, Epicureans, and sceptical philosophers*.[3]

Dans l'histoire de la philosophie comme thérapie de l'âme, il y a certes des prémices platoniciennes, mais tout se joue vraiment avec les générations suivantes et les sectes philosophiques qu'elles fondent, du moins si on se fie à ces commentateurs. Le cas le plus manifeste reste celui de Martha Nussbaum dans *The Therapy of Desire*. Alors même qu'elle consacre deux chapitres à la dimension thérapeutique de la philosophie d'Aristote, elle affirme avec force dans son introduction que la médecine philosophique de l'âme est spécifiquement hellénistique :

> *The Hellenistic philosophical schools in Greece and Rome – Epicureans, Skeptics, and Stoics – all conceived of philosophy as a way of addressing the most painful problems of human life. They saw the philosopher as a*

[1] Christopher Gill, « Le moi et la thérapie philosophique dans la pensée hellénistique et romaine », dans Gwenaëlle Aubry et Frédérique Ildefonse (éd.) ***Le moi et l'intériorité***, Paris, Vrin, 2008, p. 83-105. Cet extrait se trouve p. 83. Cette affirmation est redoublée quelques pages plus loin : « Qu'en est-il de la seconde caractéristique de la pensée romaine hellénistique : la présentation de la philosophie comme une sorte de thérapie ou de traitement quasi-médical ? Cette idée, comme de nombreux traits de la pensée hellénistique, remonte au Socrate de Platon ; mais dans le stoïcisme et l'épicurisme elle devient tout à fait centrale, et l'on peut dire plus généralement qu'elle envahit toute la pensée hellénistique et romaine » (p. 87).

[2] « There Is Not Just a War : Recalling the Therapeutic Metaphor in Western Metaphilosophy », paru dans la revue en ligne *Sophia*, n°55, 2016, p. 31-54.

[3] *Op. cit.,* p. 52.

compassionate physician whose arts could heal many pervasive types of human suffering.[1]

Lorsque, dans le premier chapitre, elle donne la première caractérisation précise de son objet d'étude, elle passe de nouveau outre la période classique pour s'en tenir aux « trois écoles hellénistiques majeures » (épicurisme, stoïcisme et scepticisme) :

Philosophy heals human diseases, diseases produced by false beliefs. Its arguments are to the soul as the doctor's remedies are to the body. They can heal, and they are to be evaluated in terms of their power to heal. As the medical art makes progress on behalf of the suffering body, so philosophy for the soul in distress. Correctly understood, it is no less than the soul's art of life (techne biou). This general picture of philosophy's task is common to all three major Hellenistic schools, at both Greece and Rome. All accept the appropriateness of an analogy between philosophy and the art of medicine. And for all, the medical analogy is not simply a decorative metaphor; it is an important tool both of discovery and of justification.[2]

On pourrait regretter, dans ces conditions, qu'à l'instar d'autres historiens de la philosophie, Nussbaum qualifie d'antique un modèle qui est en vérité plus spécifiquement hellénistique, ce qui la conduirait à négliger la participation de philosophes pré- ou post-hellénistiques à cette conception. On pense tout particulièrement ici à la marginalisation de Platon et Aristote dans l'élaboration de ce modèle de philosophie comme thérapie de l'âme[3].

---

[1] *The Therapy of Desire*, Princeton, Princeton University Press, 1994, « *Introduction* », p. 3.

[2] *Id*., p. 14. Plus radicalement encore, Nussbaum en vient à instaurer une forme de concurrence entre d'une part Platon et Aristote, et d'autre part les philosophes hellénistiques : « *Not only late antique and most varieties of Christian thought, but also the writings of modern writers as diverse as Descartes, Spinoza, Kant, Adam Smith, Hume, Rousseau, the Founding Fathers of the United States, Nietzsche, and Marx, owe in every case a considerable debt to the writings of Stoics, Epicureans, and/or Skeptics, and frequently far more than to the writings of Aristotle and Plato. Especially where philosophical conceptions of emotion are concerned, ignoring the Hellenistic period means ignoring not only the best material in the Western tradition, but also the central influence on later philosophical developments* (p. 4).

[3] On pourrait également s'étonner de l'absence de quelques présocratiques ou d'auteurs tardo-antiques : Empédocle est mentionné une fois en tant que précurseur de la thérapie de l'âme (*« To give just one example, Empedocles speaks of his philosophical poem as providing pharmaka (drugs) for human ills* », p.49) ; Pythagore et Plotin sont absents, ou peu s'en faut de l'ouvrage (une allusion aux néo-pythagoriciens pour le premier et une note de bas de page pour le second). Sur Empédocle, voir Jean-François Balaudé, *Le savoir-vivre philosophique, Empédocle, Socrate, Platon*, Paris, Grasset, 2010.

Mais ce serait ne pas rendre justice à sa conceptualisation du modèle en question, en ce qu'elle permet d'élargir le champ historique au-delà de la période hellénistique. En effet, au terme de ce premier chapitre, Martha Nussbaum produit la description la plus aboutie de ce modèle standard sous la forme d'une liste de dix critères. Ensemble, ils contribuent à la définition des arguments thérapeutiques qui constituent l'essentiel de la thérapeutique philosophique ; or, la manière dont est présentée cette liste nous indique que ce n'est pas qu'un catalogue des propriétés communes aux écoles hellénistiques ayant conçu la philosophie comme thérapie de l'âme. Elle permet de discriminer, au sein de ce modèle, différents paliers et ouvre la voie à une combinatoire qui, en fonction des critères identifiés amènent à reconnaître comme (plus ou moins) thérapeutiques des courants qui ne sont pas tous hellénistiques.

Les trois premiers forment les conditions fondamentales sans lesquelles un argument – et de ce fait la doctrine philosophique dont il fait partie – ne peut pas être thérapeutique :

> *If we reflect, then, about the medical analogy, asking what philosophical arguments can be expected to be like if understood in terms of it, the following features emerge, at least initially, for our inspection :*
> *1. Arguments have a practical goal : they are directed at making the pupil better, and can be assessed for their contribution to this end. (This, as I said, does not entail that the value of argument must be merely instrumental.)*
> *2. They are what we might call value-relative : that is, at some level they respond to deep wishes or needs of the patient and, again, are to be assessed in accordance with their success in doing this.*
> *3. They are responsive to the particular case : just as a good doctor heals case by case, so good medical argument responds to the pupil's concrete situation and needs.*
> *These three characteristics can be expected to be present, in some form, in any ethical view that takes its lead from the medical analogy. We shall see that not only our three Hellenistic schools, but Aristotle as well, endorse them, though in*

rather different ways.[1]

Interviennent ensuite cinq autres critères qui permettent d'établir des degrés dans la nature plus ou moins thérapeutique d'une philosophie. Plus ils sont présents, plus on est en droit de qualifier une doctrine d'intrinsèquement thérapeutique ; si peu d'entre eux conviennent à une doctrine, on devra sans doute dire, plus modestement, qu'elle comporte quelques aspects thérapeutiques sans être, à proprement parler et au sens fort du terme, une thérapie de l'âme :

> *A second group of characteristics, suggested by thinking further about the medical art, will turn out to be more controversial ; and it will be a revealing measure of a view to see how many of them it accepts.*
> *4. Medical arguments, like bodily medical treatments, are directed at the health of the individual as such, not at communities or at the individual as member of a community.*
> *5. In medical argument, the use of practical reason is instrumental. Just as the doctor's technique is no intrinsic part of what the goal, health, is, so too the philosopher's reasoning is no intrinsic part of what the good human life itself is.*
> *6. The standard virtues of argument – such as consistency, definitional clarity, avoidance of ambiguity – have, in medical argument, a purely instrumental value. As with the procedures of the medical art, they are no intrinsic part of the goal.*
> *7. In medical argument, as in medicine, there is a marked asymmetry of roles : doctor and patient, expert authority and obedient recipient of authority.*
> *8. In medical argument, the teacher discourages the sympathetic dialectical scrutiny of alternative views. Just as a doctor does not urge the patient to experiment with alternative medications, so the teacher does not encourage cognitive pluralism.*[2]

Enfin, les deux derniers critères poussent aussi loin qu'il est possible l'analogie entre médecine du corps et médecine de l'âme, en se demandant si les philosophies qui prétendent être des thérapeutiques tiennent sur elles-mêmes le même genre de discours que la médecine emploie à propos de sa démarche :

[1] *Id*., p. 45-46.
[2] *Id*, p. 46.

Finally we must ask about the relation of medical arguments to themselves. Here the medical parallel can point in more than one direction ; so instead of two further features, I shall simply pose two further questions :

9. How do the arguments speak about themselves ? In particular, are they self-praising (reminding the pupil often of the good that is being done by them), or self-denigrating (reminding the pupil of how tentative they are and how much further work remains to be done) ? Discourse in bodily medicine is frequently self-praising, encouraging optimism about the cure ; but there are times when a modest self-denigration may be preferred, in order not to arouse unrealistic expectations.

10. How do the arguments affect the pupil's need for and ability to take part in further arguments ? Are they, that is, self-enhancing (making the pupil better and better at arguing the further they proceed) or selfcanceling (removing the need for and/or the disposition to engage in future arguments ? (Ability and motivation are really two separate issues.) Drugs in medicine frequently remove the need for further drugs ; and yet some drugs, clearly, are addictive. And some healthful prescriptions (e.g., a healthy diet) become part of a "cured" daily life from then on.[1]

Dans le cadre de notre étude sur Descartes, il nous semble qu'on peut recourir de trois façons complémentaires à l'outil que Martha Nussbaum[2] nous propose en l'occurrence.

1. D'une part, comme on l'a suggéré plus haut, il permet de discriminer des modèles distincts et des degrés dans la conception thérapeutique d'une philosophie, là où nous pourrions avoir tendance à réduire la philosophie antique à un unique modèle.

A un premier niveau, on trouve des philosophies qui satisfont les premiers critères puis se séparent du modèle médical. Elles explorent et exploitent l'analogie entre médecine et philosophie tout en s'appliquant à en montrer les limites. Aristote est le plus emblématique des représentants de cette catégorie. Il ne valide que les trois

[1] *Id*. p. 47.

[2] On observe qu'elle le met en œuvre, de façon exhaustive, à deux reprises dans le livre : une première fois pour dresser le bilan de son étude de l'épicurisme (chapitre IV, p. 120 et suivantes) et une seconde fois pour le stoïcisme (chapitre IX, p. 329 et suivantes).

premiers réquisits identifiés par Nussbaum[1] et se sépare de l'analogie pour les sept autres[2] en indiquant explicitement pourquoi elle cesse d'être pertinente à ses yeux[3].

A un deuxième niveau, qu'incarne notamment le Socrate de Platon, on trouve des philosophies qui satisfont davantage de critères de Nussbaum et se conçoivent donc vraiment comme des médecines de l'âme. En ce sens, ce sont des activités médicales qui accordent leurs soins à un objet très spécifique, l'âme : contrairement au corps, celle-ci est le plus souvent tenue pour immortelle mais elle peut malgré tout être maltraitée et vivre dans une condition indigne. Au sein de la philosophie, l'éthique a pour fonction d'élaborer des discours qui seront les remèdes de cette thérapie de l'âme. Il est toutefois possible que les autres parties de la philosophie poursuivent d'autres buts et ne se subordonnent pas à cette finalité thérapeutique.

A un troisième niveau, on trouve des philosophies qui, à l'instar de l'épicurisme et du stoïcisme, consacrent leur éthique mais aussi leur logique et leur physique au soin de l'âme ; dès lors, ce dernier n'est plus seulement une des finalités de la philosophie, mais sa finalité majeure et même unique. Hadot a ainsi montré comment l'on peut lire la physique de Marc Aurèle comme une physique vécue et non simplement théorisée ; une physique intégrée à une hygiène intellectuelle dont le but est de procurer la santé et donc la paix de l'âme[4].

---

[1] Cf. *Therapy of Desire*, p. 58 : « *Now we turn to the medical analogy itself, trying to describe Nikidion's education more concretely by looking at each of our schematic points, in connection with Aristotle's explicit remarks about medicine and other methodological observations. He connects his use of the medical analogy with an explicit endorsement of the first three points in our list of medical characteristics. Ethical arguments have a practical goal ; they are and should be what I have called value-relative ; and they should be responsive to the particular case. I shall examine each of these points, then turn to areas in which Aristotle is critical of the analogy* ». Nikidion, dont parle Martha Nussbaum, est l'élève fictive au moyen de laquelle elle met en scène son examen des différentes écoles philosophiques.

[2] *Id*., p. 69 : *« Aristotle has used the medical analogy to depict a philosophical approach to ethics that is practical, fruitfully related to human hopes and beliefs, responsive to the complexities of cases. But his conception of practical philosophy makes him turn away from the analogy at a crucial point, so that he rejects a group of "medical" traits of philosophy that the Hellenistic schools will in many cases defend* ».

[3] *Id*., p. 53 : « *It still seems fair to say, however, that it was Aristotle who first developed a detailed and explicit account of the potentiality and limitations of a medical conception of ethical argument, setting out what work the analogy could and could not do.* ». La suite du texte montre l'importance de la disjonction finale (« *could and could not* ») et l'insistance sur ce que l'analogie ne peut faire. Voir aussi Werner Jaeger, « Aristotle's Use of Medicine as Model of Method in Ethics », *The Journal of Hellenic Studies*, n°77, Cambridge, Cambridge University Press, 1957, p. 54-61.

[4] Cf. « La physique comme exercice spirituel ou pessimisme et optimisme chez Marc Aurèle » et « Une clé des *Pensées* de Marc Aurèle : les trois *topoi* philosophiques selon Epictète » dans *Exercices spirituels et philosophie antique*, p. 145-164 pour le premier et p. 165-192 pour le second.

Enfin, à un quatrième niveau, on trouve des philosophies ou des façons de pratiquer la philosophie qui engagent l'existence entière dans cette activité thérapeutique. Alors, outre des exercices spirituels qui impliquent la raison, le désir, les sens, la mémoire et l'imagination, cette thérapie de l'âme détermine l'alimentation, l'habillement, les relations humaines, les activités de la sphère intime et publique. Empédocle, Pythagore ou encore Socrate en ont, les premiers, donné l'exemple ; certains épicuriens, cyniques, stoïciens et néo-platoniciens (notamment Plotin) ont suivi la voie d'un investissement existentiel total.

Il s'agira donc, pour les besoins de notre étude, de déterminer si Descartes a sa place dans l'une ou l'autre de ces quatre catégories, ou bien s'il reste extérieur à cette tradition, dont on voit bien désormais qu'elle n'est pas exclusivement hellénistique mais bien antique.

2. D'autre part, l'outil conceptuel élaboré par Martha Nussbaum peut également nous aider à nous orienter dans ce territoire si vaste et si complexe qu'il est exclu que nous puissions, dans notre première partie, en étudier toutes les composantes, depuis les présocratiques jusqu'à Plotin. Compte tenu de ce que nous venons de voir mais aussi parce que Nussbaum lui a consacré deux chapitres de *The Therapy of Desire*, nous partirons du principe que la place d'Aristote au sein de cette tradition est de fait suffisamment identifiée et que sa position, plus marginale qu'extérieure et en tous les cas très singulière, est moins susceptible de nous éclairer sur la situation de Descartes.

En revanche, selon cette même logique, le cas de Platon nous retiendra plus longuement. Sa propre place nous a semblé moins clairement établie, dans cette histoire. Certes, Martha Nussbaum admet qu'il existe déjà des ouvrages et des articles qui mettent suffisamment en lumière l'aspect thérapeutique de sa philosophie. Toutefois, les études auxquelles elle renvoie (dans la note 18 de la page 53) se révèlent moins rigoureuses que ses analyses, si bien qu'il nous a paru

---

Voir également *Qu'est-ce que la philosophie antique ?* p. 199-204, p. 210-216 et (pour une perspective qui n'est plus seulement stoïcienne) p. 316-322.

nécessaire de rouvrir malgré tout le dossier platonicien[1].

Ce choix se justifie aussi et surtout par l'idée que, plus peut-être que celle d'Aristote, la démarche de Platon (celle qu'il attribue à Socrate) a une parenté intéressante avec celle de Descartes ; partant de là, une éventuelle thérapie cartésienne de l'âme aura des points en commun avec son homologue platonicienne. Nous trouvons en effet des similitudes de nature à susciter notre curiosité dans la manière dont l'un et l'autre, le Socrate de Platon et Descartes, évoquent leur formation intellectuelle. Pour le premier, on pense au récit qui en est fait dans le *Phédon* 97b-100a et pour le second, à l'autobiographie intellectuelle de la première partie du *Discours de la méthode* : dans les deux cas, la formation dispensée conduit à une déception ; elle ne peut pas satisfaire la soif de connaissance qu'ont éprouvé, chacun en leur jeunesse, Socrate et Descartes ; pire même, les opinions dont il faudrait se contenter

[1] Pour exposer brièvement nos réserves, nous ferons valoir que, dans le premier chapitre d'*Anatomy of the Soul*, *Historical Essays in the Philosophy of Mind* (New York, Barnes and Nobles, 1973) intitulé « *Mental Health in Plato's* Republic » et cité par Nussbaum, Anthony Kenny propose une réflexion précieuse sur notre thème. Il s'interroge notamment sur le moment où l'analogie entre médecine et philosophie cesse d'être une métaphore pour devenir une théorie philosophique de plein droit. Contredisant le privilège que Nussbaum accorde à Aristote sur ce point, il situe dans l'œuvre de Platon ce point de bascule, au-delà duquel la médecine de l'âme n'est plus seulement une façon commode et éclairante de présenter l'activité philosophique mais devient une manière pertinente de désigner ce qui caractérise essentiellement la philosophie. Et même, à l'intérieur du corpus platonicien, Anthony Kenny défend l'idée que ce glissement s'opère entre le *Gorgias* et *La République*. Selon lui, le premier recourt à la métaphore médicale pour rendre accessible son propos sur la justice (« *But all this is no more than an allegory* », p. 2) tandis que « *In the* Republic*, allegory gives way to theory building* » (p. 2 également) : ce second dialogue construit une réflexion sur l'injustice comprise comme pathologie de l'âme. L'expression « santé mentale » est selon l'auteur une innovation platonicienne (« *The concept of mental health was Plato's invention* », p. 1). Elle est inspirée par la définition qu'Alcméon donne de la santé physique : « *a balanced constitution (isonomia) of the different powers (dunameis) of which a man was made up* » (p. 3).Toutefois, on notera que la théorie qui est élaborée dans *La République*, aux dires de Kenny lui-même, est une conception de la santé de l'âme incomplète en ce qu'elle ne donne lieu ni à une nosologie, ni à une thérapeutique. Rien n'indiquera pourtant, dans la suite de l'étude de Kenny, comment se perd ou se retrouve cette santé de l'âme.

Nussbaum renvoie son lecteur à une autre source concernant les aspects thérapeutiques de la philosophie de Platon : un ouvrage Bennett Simon (*Mind and Madness in Ancient Greece, the Classical Roots of Modern Psychiatry*, New York, Cornell University Press, 1978). La troisième partie de l'ouvrage porte sur la philosophie, son chapitre VIII s'intitule « *Plato's Concept of Mind and Its Disorders* ». Quant au chapitre IX, il semble tout aussi prometteur : « *The Philosopher as Therapist* ». Mais en vérité, il ne s'agit pas tant d'une étude d'histoire de la philosophie que d'un essai d'histoire de la psychiatrie et de la psychanalyse (sur la différence substantielle entre thérapies antiques et modernes et donc sur la difficile filiation entre ces pratiques, voir Christopher Gill, « *Ancient Psychotherapy* », *Journal of the History of Ideas*, volume 46, 1985, p. 307-325). Dans les analyses de Simon, l'examen des textes platoniciens et des concepts ou des arguments qui y sont échafaudés s'efface derrière des considérations d'un autre ordre : « *We can now restate our hypothesis : the core unconscious meaning of madness in the Platonic dialogues is the wild, confused, and cobative scene of parental intercourse as perceived by the child »* (p.174).Ou encore : « *According to my analysis of the cave allegory, myth and poetry are equivalent to primal scene sexuality* » (p. 182). Dans ces conditions, nous considérerons que l'étude de la dimension thérapeutique de la pensée de Platon, sous un angle philosophique, n'est pas une tâche définitivement accomplie et nous y consacrerons un moment de notre première partie.

sont perçues comme des atteintes à l'équilibre et la santé de l'âme ; il est par conséquent nécessaire de procéder à une « seconde navigation » (*Phédon*, 99c-d) qui consiste en l'élaboration d'une méthode inédite par laquelle un savoir digne de ce nom sera constitué mais aussi – et avant tout – par laquelle les opinions ayant contaminé l'âme seront traitées.

Il faudra par conséquent guetter l'émergence d'une thérapie cartésienne de l'âme qui, n'étant pas exclusivement une thérapeutique des passions telle qu'on en trouve aisément dans les écoles hellénistiques, soit en première intention une thérapie de l'âme dans son activité de connaissance. Cela n'exclut pas, bien sûr, que cette médecine de l'âme comprenne, comme sa condition ou sa conséquence, une thérapie de l'âme dans son affectivité. Cela reste à déterminer et le Socrate de Platon apparaît sur ce point comme un guide intéressant dans notre étude sur Descartes et son rapport à ce modèle.

3. Enfin, la classification de Nussbaum permet de déterminer les limites de ce modèle, que ce soit pour en exclure une philosophie qui ne correspondrait à aucun ou trop peu de critères ou bien pour montrer que tout ne se range pas nécessairement dans cette catégorie. En effet, bien que nous abordions l'histoire de la philosophie munis de cette grille d'interprétation, nous restons conscients qu'elle ne convient pas à tous les auteurs et que certains ont conçu autrement la finalité de leur pratique philosophique. Lors de la parution de *The Therapy of Desire*, Bernard Williams soulève cette difficulté dans la recension qu'il rédige sous le titre *Do not disturb* :

> *But can we really believe that philosophy, properly understood in terms of rigorous argument, could be so directly related to curing real human misery, the kind of suffering that priests and doctors and – indeed – therapists address ? How deep an insight do we have into a culture in which this could be believed ? How many people can really have believed it ? At the end of her long, intriguing, inventive book, she has left me, for one, feeling how strange it might be to see rigorous philosophy (Chrysippus's logic, for instance) exclusively or mainly in this light, and also how great a distance separates these thinkers, inasmuch as they*

did believe this, from the modern world.[1]

Adhérer à l'idée que la philosophie prend soin des âmes comme la médecine se charge des corps revient à accorder au versant éthique de la réflexion une importance de premier ordre mais aussi à tenir pour secondaires les recherches physiques ou logiques de son auteur. Pour quelques-uns, ce point s'apparente à une amputation ou une déformation de leur doctrine. Si l'on peut espérer ne pas trahir les intentions d'un Epictète ou celle d'un Marc Aurèle en partant du principe que toutes les facettes de leur pensée contribuent à un projet essentiellement éthique, cela paraît beaucoup plus préjudiciable à d'autres philosophes, tels que Chrysippe dont parle ici Bernard Williams, ou encore Aristote. On gardera donc à l'esprit que toutes les doctrines philosophiques de l'Antiquité n'ont pas l'ambition d'être des médecines de l'âme.

*

S'il nous fallait, pour clore cette introduction, faire la synthèse des problèmes que nous avons successivement mis au jour, nous pourrions dire qu'*in fine*, l'ambition de notre travail sera de déterminer quels sont les prolongements légitimes de la thèse que développa Pierre Hadot à partir des années 70 et d'après laquelle la philosophie antique se constitue autour d'exercices spirituels visant à modeler et parfaire l'âme de celui qui la pratique. Il convient dès lors de recueillir les fruits dont ce paradigme fécond est porteur, ce qui implique de le mettre à l'épreuve en le confrontant à d'autres époques que celle où on l'a d'abord repéré. A-t-il la puissance de structurer, au-delà de l'Antiquité, la philosophie de Descartes ? Mais, il est tout aussi impératif de savoir reconnaître que, parvenu à un certain point, le paradigme atteint ses limites et que son extension aveugle nuirait à notre compréhension de l'histoire de la philosophie en la soumettant à des exigences inadéquates. Poursuivre l'œuvre de Pierre Hadot, ce n'est pas importer ses concepts jusque dans les époques ou les doctrines où ils ne sont plus adéquats. C'est être capable de dire quand ils sont opératoires et quand ils ne le sont plus.

[1] Bernard Williams, « *Do not Disturb* », *London Review of Book*, Volume 16, Numéro 20, 20 octobre 1994.

Editions et traductions

Nous avons principalement eu recours, pour les œuvres de Platon, aux traductions nouvelles parues d'abord individuellement dans la collection « GF » des éditions Flammarion puis rassemblées dans le volume des œuvres complètes de Platon, sous la direction de Luc Brisson. Lorsque, à titre exceptionnel, nous avons utilisé une autre traduction ou modifié la traduction, nous l'avons signalé et justifié.

Nous renvoyons toujours, pour les œuvres de Descartes, à l'édition de référence établie par Charles Adam et Paul Tannery, selon les conventions en usage (la mention AT, suivie du tome et de la page). Nous avons régulièrement employé deux autres éditions, en raison notamment de la qualité de leur appareil critique : les trois volumes de l'édition presque complète de Ferdinand Alquié dans la collection des « Classiques Garnier » de Bordas (avec la mention Alq. suivie du tome et de la page) et ceux de l'édition en cours de réalisation, sous la direction de Denis Kambouchner, dans la collection « Tel » de Gallimard. On trouvera les références exactes de ces textes et des autres dans la bibliographie.

- Première partie -

Le modèle antique de la philosophie comme thérapie de l'âme

Chapitre I – Philosophie antique et exercices spirituels

Chapitre II – La thérapie de l'âme dans les philosophies hellénistiques

Chapitre III – Maladies et médecine de l'âme chez Platon

Chapitre IV – Une thérapeutique socratico-platonicienne

Chapitre I

Philosophie antique et exercices spirituels

Si nous semblions l'avoir partiellement perdue de vue, l'idée que la philosophie se définit comme thérapie de l'âme et rend à cette dernière un service comparable à celui rendu au corps par la médecine, a eu sur l'Antiquité une emprise importante. Elle n'a peut-être pas complètement été occultée par la suite, de sorte qu'on espère en retrouver au moins des vestiges dans la philosophie cartésienne – et notre tâche sera de préciser l'ampleur de ces vestiges. Il nous est donc nécessaire en premier lieu, d'examiner de près cette conception thérapeutique de la philosophie antique, de forger, pour le dire autrement, le paradigme que nous appliquerons ensuite au corpus cartésien, afin de savoir s'il conserve une validité après la période antique.

Pour ce faire, il nous faut comprendre que la philosophie entendue comme thérapie de l'âme trouve sa place dans une perspective plus vaste, dont elle constitue un aspect spécifique : en effet, dans une large mesure, la philosophie antique s'envisage comme un mode de vie plus encore que comme un système doctrinal inventé par les uns et repris par les autres. Son inscription dans ce panorama nous permettra d'en saisir tout le sens et, dans le cadre ainsi défini, il deviendra possible d'étudier ce qu'il est permis de nommer un art de vivre philosophique, ainsi que les « exercices spirituels » et autres pratiques qui ont permis à ce mode de vie de se réaliser. Ensuite, dans un deuxième temps de notre étude, interviendra l'idée que l'on cerne mieux les pratiques qui composent le mode de vie philosophique si on les comprend à partir d'une analogie entre médecine et philosophie (qui prolonge la relation entre le corps et l'âme), celle-là même dont provient l'idée que la philosophie est une thérapie de l'âme. Enfin, nous verrons que cette conception psycho-thérapeutique de la philosophie, souvent associée à la période hellénistique, est en réalité déjà très présente dans la philosophie de Platon.

De la philosophie comme mode de vie en général à la philosophie comme « art de vivre » et exercice spirituel au sens technique du terme, puis de cet art de vivre à la médecine de l'âme, tel sera le parcours de notre première partie.

1. La philosophie comme mode de vie

a) Qu'est-ce qu'un mode de vie ?

Au sens le plus commun du terme, un mode de vie peut se définir comme l'ensemble des comportements résultant des choix faits par un individu ou un groupe d'individus pour organiser son existence en fonction de certains principes ou de certaines valeurs. On dort, on mange, on s'habille, on travaille, on gagne et on dépense de l'argent, on crée divers liens avec les autres, on s'unit et se sépare, on tombe malade et on se soigne... on fait tout cela – ou bien on s'abstient de le faire – au cours d'une journée, d'un mois, d'une vie. Mais ce ne sont pas là des activités séparées les unes des autres ; ni les éléments hétéroclites d'une liste sans unité. Le concept même de « mode de vie » suppose que toutes ces actions ont un profond lien de parenté ; comme les œuvres d'un même auteur relèvent d'un même style, ces activités manifestent un même style ou mode de vie. Tout le monde a donc un mode de vie et ce indépendamment de la pratique de la philosophie. Cela tient à une réalité anthropologique que marque la distinction généralement faite entre les deux termes grecs disponibles pour parler de la vie : *zôè* et *bios*. A la différence des autres vivants qui ne disposent que de la vie au sens naturel et biologique du terme *(zôè),* l'homme est le vivant qui a conscience d'exister et qui, en tant que tel, déploie cette existence (*bios*) selon des modalités particulières, tributaires de sa culture notamment.[1]

De ce point de vue, le mode de vie n'est pas nécessairement conscient, ni *a fortiori* choisi. Pour beaucoup, il s'impose avec la force du donné, de l'indiscutable et de la tradition. Mais dans tous les cas, conscient ou non, choisi ou subi, le mode de vie s'oppose au hasard, il est ce qui empêche une existence de n'être qu'une succession aléatoire d'événements ponctuels étrangers les uns aux autres, voire contradictoires. Il interdit en quelque sorte, ou du moins restreint, la navigation à vue et à court

[1] Dans l'Antiquité, plusieurs types de vie s'offrent à un individu ; ils se distinguent, outre les activités qui les composent et les occupent, par la finalité (*telos*) à laquelle ces dernières se subordonnent : le plaisir, les richesses, la gloire... Certains types de vie sont littéralement philosophiques car consacrés à la recherche de la sagesse, d'autres ne le sont pas et s'opposent même à la possibilité de devenir sage. Voir à ce propos Cicéron, *Tusculanes*, V, 8-9 dans *Les Stoïciens I*, Paris, « Tel », Gallimard, 1962, p. 363-364 ; Platon, *La République*, IX, 580d-581c ; Lucien de Samosate, *Vies à vendre,* Paris, Les Belles Lettres, 2019.

terme, en fixant un cap qu'il s'agira de tenir sur le long terme.

Dire de la philosophie qu'elle est un mode de vie, cela revient par conséquent à affirmer qu'elle est en mesure d'aider celui qui la pratique à déterminer les principes et les valeurs en fonction desquels il orientera son existence et en définira le style ; cela implique que la philosophie ait son mot à dire sur la façon dont sont menées les activités plus ou moins anodines qui ponctuent une existence.

Une telle proposition a de quoi surprendre. On attend de la philosophie qu'elle fournisse des éclaircissements quant aux problèmes et, pour les résoudre, des concepts, des arguments et des exemples pertinents. Mais qu'aurait-elle à nous dire sur des choses apparemment aussi banales que notre manière de manger, de nous coucher, de nous vêtir, de nous aimer ? N'est-elle pas censée, au contraire, se dégager de l'emprise du quotidien, du trivial et du superficiel pour nous faire accéder à l'idéal, à l'universel ? Et pourtant, l'idée qu'elle est un mode de vie a dominé toute la période antique de l'histoire de la philosophie.

b) Une hypothèse nécessaire

Sans doute cette manière de concevoir la philosophie s'est-elle estompée avec le temps. Aussi la redécouvre-t-on, depuis quelques décennies, à la manière d'une hypothèse de lecture, d'une grille d'interprétation formulée a posteriori ; elle est le fruit d'une reconstruction dont on espère qu'elle sera conforme à la façon dont se pratiquait, se transmettait et se vivait la philosophie dans l'Antiquité. Elle se justifie en grande partie par le malaise que peut produire la lecture de certaines des œuvres de l'Antiquité, qui nous offrent un aspect si inhabituel qu'on en vient à présupposer une lacune, une déficience.

Dans ces conditions, une solution a consisté à penser que ces œuvres appartiennent à une époque de l'histoire de la philosophie au cours de laquelle la formation d'un système et son exposition au moyen d'un discours rationnel porté par un texte n'étaient pas l'alpha et l'oméga de la philosophie ; qu'en parallèle et en complément de la théorie philosophique pouvait exister une pratique philosophique telle qu'elle

expliquait par elle-même les difficultés éprouvées à la lecture des œuvres. En effet, bon nombre d'œuvres antiques ont une allure passablement décousue : le *Manuel* d'Épictète, les *Pensées pour moi-même* de Marc Aurèle ou encore la *Lettre à Ménécée* d'Épicure surprennent les lecteurs novices qui s'attendraient à y trouver le déroulement linéaire d'une argumentation. Ces œuvres déroutent par leurs ruptures. La célèbre *Lettre* d'Épicure ressemble à une liste de conseils, en tête de laquelle on peut lire une exhortation à philosopher et au terme de laquelle prend place un portrait du sage. Quant aux *Pensées* de Marc Aurèle, on y passe de la suite de remerciements composant le livre I à une enfilade d'aphorismes apparemment sans ordre, dont les thèmes se coupent et se recoupent.

Ce caractère n'est pas le résultat de la transmission tumultueuse du texte ; on ne peut pas dire que l'original était certainement beaucoup plus rigoureux et cohérent tandis que la version tardive dont nous disposons n'est qu'un vestige largement défiguré. Si cela a pu arriver pour certaines œuvres, il est manifeste que pour d'autres – dont les trois que nous venons de mentionner – le caractère chaotique et décousu appartient à l'œuvre elle-même. D'ailleurs, chez des auteurs dont des œuvres très amples nous sont parvenues, comme Platon, Aristote ou Augustin, on peut observer des contradictions entre plusieurs textes qui sont pourtant en eux-mêmes, très structurés ; des textes qui, pris isolément, se rapprochent davantage de ces traités auxquels la philosophie moderne nous a habitués. Un rapide exemple suffira à établir ce point : la théorie aristotélicienne de l'âme[1]. Si l'on se réfère à *l'Éthique à Nicomaque* ou à la *Politique*, on obtient une première description de l'âme, de ses parties et de ses fonctions. En elle-même, cette description est déjà problématique à plusieurs égards. Mais si l'on se tourne vers le traité spécifiquement consacré à ce point, *De l'âme*, on trouve une toute autre présentation du même objet d'étude. Pour un lecteur contemporain, cette situation est déconcertante.

[1] Dans cette étude, nous emploierons le plus souvent le terme « âme » plutôt que le terme « esprit », aussi bien pour se conformer à l'usage qui a consacré l'expression « thérapie de l'âme » à partir de la publication du recueil d'André-Jean Voelke, que pour ne pas créer de confusion avec l'expression « thérapie de l'esprit » qui évoque davantage la psychothérapie et toutes les pratiques plus contemporaines et moins philosophiques de prise en charge des troubles non somatiques. Dans le contexte cartésien, comme le revendique d'ailleurs Descartes, on peut considérer « *mens* » et « *anima* » comme synonymes ; dans l'Antiquité en revanche, l'âme désigne le double principe d'animation et de pensée qui est associé à un corps dans le cas de l'être humain, tandis que l'esprit se réfère plus exactement au seul principe de pensée.

L'inverse (non plus des variations et des contradictions mais des répétitions) n'est pas beaucoup plus satisfaisant. On peut en effet s'étonner de voir un auteur revenir plusieurs sur la même idée, comme le fait par exemple Marc Aurèle dans ses *Pensées*, à propos de la disjonction (*diezeugmenon*)[1] : soit la Providence, soit les atomes. Cette alternative exclusive expose les deux principes selon lesquels l'univers peut s'organiser. Soit il est régi par un être supérieurement intelligent, bon et puissant qui ne laisse rien au hasard et qui conduit le monde vers un but prédéterminé ; soit il est livré au choc aléatoire des atomes, comme le laissent entendre les épicuriens. La disjonction ponctue toute l'œuvre, sous l'une ou l'autre de ses formes : la disjonction seule dans sa version la plus lapidaire ; ou la disjonction accompagnée des conséquences logiques de chacun de ses membres ; ou encore la disjonction accompagnée de la portée éthique de chacun de ses membres. Dans un traité de philosophie moderne, la thèse épicurienne adverse ferait l'objet d'une critique et la position stoïcienne serait défendue une fois pour toutes. En répétant l'argumentaire stoïcien sur ce point, Marc Aurèle laisse poindre une inquiétude et donne le sentiment qu'il a besoin de se rassurer, comme si les arguments, valables sur le papier, échouaient à forger en lui une forte et intime conviction.

N'est-ce pas rédhibitoire pour un philosophe ? Si l'on regarde cela du point de vue de la philosophie moderne et contemporaine, certainement. Autrement dit, si l'on admet que la philosophie est essentiellement une activité dont le résultat est la création ou la correction d'une théorie, ces difficultés sont tout à fait dérangeantes. Mais si l'on parvient à réactiver la perspective qui était celle des philosophes de l'Antiquité et si l'on adjoint à la théorie une pratique philosophique qui la redéfinit au moins partiellement, alors on devrait pouvoir donner un sens à ces contradictions et ces confusions.

c) Théorie et pratique philosophiques

Il appartient au philosophe Pierre Hadot[2] d'avoir rétabli et diffusé cette hypothèse de

[1] Cf. Frédérique Ildefonse, « La multiplicité intérieure chez Marc Aurèle », *Rue Descartes,* n°43, 2004, p. 58-67.
[2] Voir Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, « Folio essais » Gallimard, 1995

lecture. S'il n'en est pas véritablement l'inventeur, il lui a donné une visibilité telle que l'idée d'un mode de vie philosophique a profondément changé notre regard sur la philosophie antique. Pierre Hadot se reconnaissait toutefois des inspirateurs et des prédécesseurs, parmi lesquels Paul Rabbow, Henri-Irénée Marrou ou Victor Goldschmidt. C'est ce dernier qui peut nous fournir une première caractérisation de la philosophie antique, à travers la distinction qu'il faisait entre former et informer[1] : le discours philosophique n'a pas qu'une valeur théorique en ce qu'il ne prétend pas seulement informer celui qui le reçoit, l'entretient et éventuellement le transmet ; il a une portée et une valeur pratiques puisqu'il a l'ambition de former celui qui l'accueille. En somme, la parole philosophique est édifiante, au sens littéral du terme ; elle contribue à la formation de qui la pratique.

> Si le dialogue, par sa composition, se distingue du manuel, il en diffère avant tout par son but. Le manuel du type courant se propose de transmettre une somme de connaissances, d'instruire le lecteur ; le dialogue se fixe un sujet d'étude, non « par intérêt pour le problème donné, mais pour rendre plus dialecticien sur tous les sujets », ou encore, pour rendre « plus inventif ». *Le dialogue veut former plutôt qu'informer...* Loin d'être un exposé dogmatique, le dialogue est l'illustration vivante d'une méthode qui cherche et qui, souvent, se cherche.[2]

L'opposition entre informer et former peut s'éclairer en la rapprochant de celle entre théorie et pratique. En tant que théorie, la philosophie informe : son influence concerne les représentations mentales que nous nous forgeons et qui, précisément, nous informent sur le monde ; elle propose d'amender ou de préciser ces représentations. En outre, en tant que pratique, la philosophie forme : son action ne concerne plus seulement ce que l'on pense mais touche aussi à ce que l'on est et, partant, à ce que l'on fait. Cependant, à ce point de la réflexion, bien qu'on puisse parler d'une pratique philosophique en se référant aux dialogues platoniciens, il n'est pas encore question d'un mode de vie. Une pratique localisée, cantonnée à une partie restreinte de l'existence, ne suffit pas à définir un mode de vie.

(notamment la « Deuxième partie : la philosophie comme mode de vie »).

[1] Distinction qu'il applique, non à la philosophie antique dans son ensemble mais aux dialogues platoniciens afin de résoudre le problème que posait à ses yeux la diversité des procédés et des méthodes employés par Platon, comme il s'en explique dans la préface à la première édition de son étude : Victor Goldschmidt, *Les Dialogues de Platon, Structure et méthode dialectique,* Paris, Presses Universitaires de France, 1947, p. VII-VIII.

[2] *Op. cit.*, p. 2-3.

Pour franchir la limite qui sépare la simple pratique du mode de vie, il faut pouvoir montrer que cette pratique est centrale et constante, de sorte qu'elle rayonne sur tous les aspects de l'existence auxquels elle confère une unité. Le témoignage de Socrate, à la faveur de plusieurs des dialogues platoniciens, va précisément dans ce sens, comme le révèlent certains passages de *L'Apologie de Socrate*[1] :

> Ma seule affaire est d'aller et venir pour vous persuader, jeunes et vieux, de n'avoir point pour votre corps et votre fortune de souci supérieur ou égal à celui que vous devez avoir concernant la façon de rendre votre âme la meilleure possible.

Quand Socrate est sommé de décrire son activité philosophique, il n'en parle pas comme de la constitution d'une œuvre philosophique. D'ailleurs, il se déclarerait probablement bien incapable d'en écrire une, lui qui ne sait rien et se trouve démuni de quelque théorie philosophique que ce soit. De fait, Socrate n'a pas laissé d'œuvre écrite, il est reconnu comme philosophe pour d'autres motifs. Il « va et vient » et interpelle les athéniens ; on a bien affaire à une pratique philosophique. Celle-ci est, qui plus est, sa « seule affaire ». Elle a ce caractère central que l'on réclamait pour y reconnaître un mode de vie. De l'aveu même de Socrate, sa vie entière s'est organisée autour de cette mission au point qu'il préférerait mourir plutôt que de renoncer à cette activité. Elle est constitutive de son mode de vie, décrit dans l'extrait comme l'effort constant pour rendre son âme meilleure.

Mais la singularité de Socrate est qu'il incite les autres à adopter eux aussi ce mode de vie philosophique. Il ne s'est pas simplement converti à ce mode de vie, il entend y convertir les autres. Et cette analyse n'est pas uniquement valable pour la seule *Apologie de Socrate*. A chaque fois que, dans un dialogue platonicien, Socrate est en situation de dire ce qu'il fait quand il fait de la philosophie, la réponse qu'il donne renvoie au même mode de vie : prendre soin de soi, c'est-à-dire de son âme. On retrouve cette idée dans l'*Alcibiade majeur*, où Platon met en scène le fameux Alcibiade vieillissant, délaissé par ses courtisans et en pleine réflexion sur le mode de vie qui fut le sien et, surtout, sur celui qui devrait désormais être le sien. Socrate

[1] Platon, *Apologie de Socrate*, 30a-b.

l'aborde alors pour lui expliquer que rien ne vaut mieux que de s'efforcer de rendre son âme meilleure par la philosophie. Et l'importance de cette pratique philosophique est telle qu'il faut n'y consacrer rien moins que sa vie.

d) Vivre en philosophe

On peut comprendre dès lors que la philosophie fournisse à un individu l'orientation principale qu'il donnera à son existence. En définissant le concept de mode de vie, nous avons évoqué un ensemble de comportements adoptés en accord avec certains principes et certaines valeurs. Ces derniers peuvent provenir de l'examen philosophique, considéré comme un outil adéquat pour ce qui est de déterminer et légitimer le mode de vie choisi. Toutefois, ira-t-on jusqu'à dire que la philosophie s'immisce même dans les comportements les plus intimes ou les plus banals ? Qu'elle nous dise qu'il est préférable de vouer sa vie au soin de son âme, soit. Mais qu'elle nous recommande des manières très concrètes de vivre, c'est-à-dire de manger, de boire, de se loger, d'aimer, de se vêtir... voilà qui est plus délicat.

Délicat, du moins si l'on ne prend pas au sérieux jusqu'au bout l'exemple socratique. Socrate, en effet, ne fait pas que déclarer qu'il faut tâcher de rendre son âme meilleure. Il vit – et il meurt – en philosophe. De multiples aspects de son existence, y compris parmi les plus triviaux, sont commandés par ou accordés à son engagement philosophique. Lors de l'éloge qu'il déclame en l'honneur de Socrate à la fin du *Banquet*[1], Alcibiade évoque quelques unes des circonstances plus ou moins ordinaires au cours desquelles s'est manifesté le mode de vie philosophique de Socrate :

> D'abord, ce qui est sûr, c'est que pour affronter les peines il était plus fort non seulement que moi, mais aussi que tous les autres. Lorsque les communications étaient coupées en quelque point, ce qui arrive en campagne, et que nous devions rester sans manger, nul autre ne le valait en endurance pour supporter cette épreuve. En revanche, quand nous étions bien ravitaillés, il n'avait pas son pareil pour en profiter, notamment pour boire. Il n'y était pas porté, mais, si on le

[1] Platon, *Le Banquet*, 220a-c.

> forçait, il buvait plus que tout le monde, et le plus étonnant, c'est que personne n'a vu Socrate ivre. De cela, la preuve sera donnée tout à l'heure. Par ailleurs, pour supporter les rigueurs de l'hiver – les hivers sont terribles là-bas –, il faisait merveille.

La façon dont il mange ou jeûne, dont il boit ou reste sobre, dont il se couvre ou non sont autant d'actes du quotidien qui mettent en pratique la réflexion et le discours philosophiques de Socrate. Dans *Le Banquet* de Xénophon cette fois, une autre facette de la vie du sage est convoquée pour illustrer cette idée, à savoir sa vie conjugale[1] :

> – Ainsi, [dit Socrate] que ceux d'entre vous qui ont une femme n'hésitent pas à lui enseigner ce qu'ils voudraient qu'elle sût. – Comment se fait-il donc, Socrate, demanda Antisthène qu'avec de telles idées tu ne t'emploies pas pour ton compte à former Xanthippe, au lieu de supporter de vivre avec une femme qui est la plus désagréable des femmes d'aujourd'hui, et même, à mon avis des femmes du passé et de l'avenir ? – C'est, répondit Socrate, parce que je vois que les gens qui veulent devenir d'habiles cavaliers se procurent, non pas les chevaux les plus dociles, mais des chevaux rétifs. Ils estiment, en effet, que s'ils sont capables de maîtriser de telles montures, il leur sera facile de manier les autres chevaux. C'est de la même façon que dans mon désir d'avoir commerce avec les êtres humains et de les fréquenter, j'ai pris cette épouse, sachant bien que si je parvenais à la supporter, mes relations seraient faciles avec tout le reste de l'humanité.

La difficulté avec ces exemples tient au fait qu'ils se fondent sur le cas très particulier de Socrate. Ils tendent tous à montrer à quel point il est exceptionnel. On en vient par conséquent à croire qu'il pourrait être l'unique cas d'un sage ayant fait de la philosophie, qu'il maîtrisait si bien, un mode de vie. En vérité, Socrate parvient peut-être mieux que quiconque à réaliser cette traduction pratique de la théorie philosophique ; mais il est loin d'être le seul à procéder ainsi.

Le cas des cyniques est certainement le plus flagrant en l'occurrence puisque de

[1] Xénophon, *Le Banquet*, II 9-10, Paris, « Collection des Universités de France » Les Belles Lettres, 1961, p. 43-44.

nombreux cyniques n'ont absolument rien écrit, à l'instar de Socrate. Et pour ceux qui ont légué une œuvre à la postérité, cette dernière a très souvent été perdue, à l'exception de quelques rares fragments. Plus nombreuses sont les anecdotes concernant tel ou tel cynique : Antisthène, Diogène ou Cratès par exemple. C'est leur mode de vie qui leur confère leur légitimité de philosophes. Toutes ces anecdotes, au-delà des seuls cyniques, sont sans doute apocryphes et forment la légende de ces philosophes plutôt que leur authentique biographie. Mais elles sont malgré tout révélatrices : c'est parce qu'on se représente le philosophe comme celui dont le mode de vie manifeste son engagement philosophique qu'on lui attribue ces faits et gestes hautement symboliques.

Arrêtons-nous un instant sur la figure de Diogène et les anecdotes le concernant[1]. Elles montrent à quel point il a fait de la philosophie un mode de vie. Premièrement, on trouve des anecdotes qui témoignent de son mépris des biens matériels, à commencer par son souhait de n'avoir pour logement qu'une amphore. Mais ce n'est pas tout : le fait qu'il mendie, qu'il se débarrasse de son écuelle après avoir vu des enfants boire au creux de leurs mains ou qu'il décline l'offre d'Alexandre le Grand lui proposant tout ce qu'il voulait, tout ceci renvoie au même mépris, en acte. Deuxièmement, un autre essaim d'anecdotes illustre cette fois le rejet des valeurs et des conventions ayant cours à son époque : on inclurait dans ce deuxième groupe l'épisode de la falsification de la monnaie avec son père à Sinope, les séances de masturbation sur l'agora en signe de protestation contre une pudeur qui censure la nature ou encore sa mort causée par sa tentative de manger du poulpe cru plutôt que cuit, afin de se placer du côté de la nature contre la coutume.

Avec Diogène en outre, l'accoutrement participe du mode de vie cynique : un manteau de laine, le *tribôn*, fait office de couverture la nuit ; une besace permet d'emporter les quelques possessions dont il ne s'est pas encore départi ; un bâton rappelle aussi bien le soutien du pèlerin que la massue d'Héraclès ou le sceptre de ce roi de la vertu ; les pieds sont nus et ignorent les chaussures ; les cheveux sont

[1] Voir Léonce Paquet, *Les Cyniques grecs, fragments et témoignages*, chapitre II, Paris, Le Livre de poche, 1992 ; ou Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, livre VI « Diogène », Paris, « La pochothèque » Le Livre de poche, 1999.

longs et sales ; la barbe est de rigueur[1].

Si l'on porte son regard vers les autres écoles philosophiques, on constate qu'on retrouve une situation comparable pour ce qui est de la postérité d'Épictète. Certes, de ce dernier subsiste une œuvre dont l'ampleur est sans comparaison avec les quelques fragments des cyniques que l'on peut rassembler. La philosophie d'Épictète n'est pas qu'un mode de vie, elle est aussi œuvre, elle est théorie. Mais il faut savoir mettre son œuvre à sa juste place. En premier lieu, rappelons qu'Épictète hérite d'une philosophie stoïcienne qu'il n'invente pas et qu'il ne remanie que peu[2].

Son apport théorique est de ce point de vue bien inférieur à sa renommée philosophique ultérieure ; il ne suffit pas à en rendre compte à lui seul, ni à expliquer qu'Épictète soit beaucoup plus connu et reconnu que d'autres héritiers du stoïcisme tels que Panétius et Posidonius qui ont eux aussi apporté quelques modifications au stoïcisme ancien. Deuxièmement, le *Manuel* et les *Entretiens* d'Épictète qui constituent son œuvre ne sont pas de lui mais de son disciple Arrien. Le titre de philosophe que nul ne songe à enlever à Épictète ne peut donc lui venir de ce qu'il a écrit. Il a partie liée avec les anecdotes qui courent sur son compte, comparables à celles qui portent sur Diogène.

L'une des plus fameuses relate la réaction du stoïcien à l'annonce de la mort de son fils ; il aurait dit ne pas être étonné de cette nouvelle, lui qui savait bien ne pas avoir

[1] Sur ce sujet, voir John Sellars, *The Art of Living*, « *The philosopher's beard* », Londres, Bristol Classical Press, 2003, 2009[4], p.15-20.

[2] Cette thèse est notamment celle que mettent en avant Pierre Hadot et Robert Muller dans les introductions de leurs éditions respectives du *Manuel* pour le premier (Arrien, *Manuel d'Epictète*, Paris, Le Livre de poche, 2000, p. 19 : « on s'accorde généralement à reconnaître que l'enseignement d'Epictète était conforme à la tradition stoïcienne la plus authentique ») et des *Entretiens* pour le second (Epictète, *Entretiens, fragments et sentences*, Paris, Vrin, 2015, p. 20 : « la première chose à remarquer est la fidélité en quelque sorte de principe d'Epictète à la tradition stoïcienne »). Théodore Colardeau (*Etude sur Epictète*, Paris, Encre marine, 2007) est disposé à reconnaître davantage d'originalité aux *Entretiens* mais il ne l'attribue pas à la doctrine d'Epictète ; c'est le caractère pédagogique de sa présentation d'un stoïcisme pourtant familier qui contribue à le renouveler (« Or, si la doctrine de celui-ci est la doctrine de Zénon et de Chrysippe, on ne peut nier qu'elle se présente dans les *Entretiens* sous un aspect tout particulier. Cet ouvrage est un recueil de leçons notées au jour le jour par un auditeur. Ne peut-on pas, à l'aide de ces notes, voir comment une doctrine, connue dans ses principes et dans ses grandes lignes, est traitée, non par un théoricien, mais par un éducateur qui s'est donné pour mission, non pas de transmettre un système, mais de s'en servir pour former des hommes ? », *op. cit.*, p. 4). Ce jugement est confirmé dans la conclusion de l'ouvrage : « Venu à une époque où on ne construisait plus de systèmes, il a été, plus qu'aucun autre, l'homme d'une seule doctrine, qu'il a reçue toute faite et qui a été surtout pour lui un instrument d'action » (*Id.*, p. 323).

engendré un immortel. On comprend ainsi que la thèse stoïcienne en vertu de laquelle il ne faut pas s'attacher aux autres personnes, sous peine d'être malheureux quand surviendra la séparation, n'est pas qu'une idée mais s'incarne en cet instant dans la manière de réagir d'Épictète. D'ailleurs, plus encore qu'une simple et très ponctuelle manière de réagir, le stoïcisme prend bien la forme chez Épictète d'un mode de vie, comme en témoignent les multiples récits que nous avons à son sujet et qui font que l'épisode mentionné précédemment est loin d'être un cas isolé.

Admettre que la philosophie puisse constituer un mode de vie ne semble plus guère faire de difficulté au vu des éléments présentés ci-dessus. Mais il nous faut alors dire ce qui donne à un mode de vie philosophique sa singularité. Comme d'autres, il comporte des exigences ou des habitudes quant à la manière de se vêtir, de manger, de porter la barbe même. Mais ces prescriptions appartiennent aussi bien aux modes de vie définis par les religions qu'à ceux que toute culture transmet à ses membres. Qu'y a-t-il, donc, de proprement philosophique dans les modes de vie stoïcien, épicurien, cynique ou autres ? Comme le démontre John Sellars[1], c'est le recours à des techniques qui leur sont spécifiques qui confère aux philosophies antiques leur identité et les distingue de tous les autres modes de vie. C'est même à travers ces techniques que le mode de vie philosophique se réalise. Il nous faut par conséquent nous appliquer à cerner les contours de ces techniques, de cet « art de vivre », avant de les rapprocher notamment de l'idée d'exercice spirituel développée par Pierre Hadot.

2. La philosophie comme art de vivre.

a) *Technè tou biou*

Puisqu'il est acquis que l'existence philosophique n'est pas n'importe quel genre d'existence (*bios*), il est nécessaire d'identifier ce qui lui confère sa spécificité. Sur ce point, deux variantes d'une même expression reviennent systématiquement, il s'agit

[1] *Op*. *cit*., en particulier le chapitre V : « *Philosophical Exercises* », p. 116-128.

de « *technè tou biou* » et « *technè peri ton bion* ». Littéralement, ce sont les techniques dont l'existence est l'objet, de la même manière que les chaussures font l'objet de la technique qu'est la cordonnerie. On peut les traduire plus élégamment par « art de vivre » ou encore « technique de soi » (Foucault). Mais, comme le fait remarquer John Sellars[1], cette manière de désigner la philosophie est en vérité tardive et n'apparaît pas durant l'Antiquité grecque au sens strict. Elle remonte plutôt à la période hellénistique puis romaine (*ars vitae* ou *ars vivendi*). Ainsi d'Epictète[2] :

> La philosophie, répondit-il, ne promet pas de procurer à l'homme une chose extérieure ; autrement, elle se chargerait d'une tâche étrangère à sa matière propre. De même que la matière du menuisier, c'est le bois et celle du sculpteur le bronze, de même la matière de l'art de vivre [*peri bion technès*], c'est la vie même de chacun en particulier.

Ou encore cet extrait de Sénèque[3] :

> « Si les autres arts, ajoute-t-on, s'en tiennent aux préceptes, il en sera de même de la sagesse, car elle est aussi un art, l'art de la vie [*ars vitae*] ». […] On nous parle d'arts qui ont tous pour objet les outils de l'existence et non l'existence elle-même. Aussi rencontrent-ils au-dehors un bon nombre de forces qui les paralysent ou les gênent : l'espoir, le désir, l'appréhension. Mais celui qui se dénomme l'art de vivre [*ars vitae*] ne peut être arrêté en rien dans son exercice : il ôte les handicaps, il passe à travers les obstacles.

Ou enfin ce passage de Cicéron[4] :

> Si l'on fait cas du savoir des médecins, ce n'est pas pour l'amour de la médecine elle-même, mais pour la santé qu'il procure. Dans l'art du pilote, ce qui donne du prix à la possession d'une méthode pour bien naviguer, c'est son utilité et non pas l'art lui-même. Il en est de même pour la sagesse, laquelle doit être

[1] *Id*., *The Art of Living*, p. 5-6, note 27.
[2] Epictète, *Entretiens*, I, 15, 2, p. 93.
[3] Sénèque, *A Lucilius*, lettre XCV, §§ 7-8, dans l'édition de Paul Veyne, *Entretiens et Lettres à Lucilius*, Paris, « Bouquins » Robert Laffont, 1993, p. 952.
[4] Cicéron, *Des Termes extrêmes des biens et des maux*, I, 13, Paris, « Collection des Universités de France » Les Belles Lettres, 1961, T. I, p. 30-31. Voir aussi III, 4 : « C'est un art aussi que la philosophie, l'art de la vie », T. II, p. 8.

> considérée comme l'art de la vie [*ars vivendi*] : on ne la rechercherait pas si elle ne produisait pas de résultat ; or il est de fait qu'on la recherche parce qu'elle est, en quelque sorte, ouvrière accomplie dans l'art de poursuivre et d'acquérir le plaisir.

Ce double constat – l'expression est fréquemment *mais* tardivement employée – nous place face à un double problème. D'une part, pourquoi la philosophie n'a-t-elle pas été plus tôt définie comme « *technè tou biou* » ? Et d'autre part, pourquoi a-t-on tout de même eu recours à cette expression de préférence à toute autre ?

b) L'obstacle aristotélicien

A la première de ces interrogations, remarquons qu'à bien y réfléchir, il n'est pas vraiment approprié d'appliquer le concept de *technè* à la philosophie ; raison pour laquelle avant les philosophies hellénistiques, cela semble ne pas avoir été tenté. A cet égard, la définition aristotélicienne de la technique est tout à fait éclairante : ayant opposé la *poièsis* (production) et la *praxis* (action), elle place la *technè* du côté de la *poièsis.* Mais à la façon dont celle-ci est présentée, on comprend que la philosophie, n'étant pas une production, ne saurait être véritablement une technique. Examinons le texte de plus près :

> Par ailleurs, ce qui peut être autrement comprend notamment une sorte de chose qui peut être produite (*poièsis*) ou exécutée (*praxis*).
> Mais il y a une différence entre production (*poièsis*) et action (*praxis*). Nous pouvons d'ailleurs faire crédit là-dessus, même aux arguments extérieurs. Par conséquent, l'état qui porte rationnellement à l'action (*praxis*) est aussi une chose différente de l'état qui porte rationnellement à la production (*poièsis*). Et il n'y a pas non plus inclusion de l'un dans l'autre. L'action (*praxis*) n'est pas en effet production (*poièsis*) ni la production (*poièsis*), action (*praxis*).
> Or le fait est que la capacité de bâtir est une technique particulière et par essence un état particulier qui porte rationnellement à la production (*poièsis*) ; le fait est aussi qu'il n'y a pas de technique, quelle qu'elle soit, qui ne soit un état portant rationnellement à la production (*poièsis*), ni non plus d'état de ce genre qui ne soit une technique. Il s'ensuit qu'on peut identifier technique et état

> accompagné de raison vraie qui porte à la production (*poièsis*).
> Par ailleurs, toute technique met en jeu une création (*genesin*). Autrement dit, exercer une technique, c'est également voir à ce que soit générée l'une des choses qui peuvent être ou n'être pas et dont l'origine se trouve dans le producteur, mais pas dans le produit. Les choses, en effet, qui sont ou deviennent par nécessité ne relèvent pas de la technique, ni non plus celles qui adviennent naturellement, car elles contiennent en elles-mêmes leur principe. Cependant, dès lors que production (*poièsis*) et action (*praxis*) diffèrent, nécessairement la technique vise la production *(poièsis)* et non l'action (*praxis*).[1]

La définition aristotélicienne de la technique (*technè*) est composée de trois spécifications, la dernière étant celle qui rend problématique l'assimilation de la philosophie à une technique. Premièrement, la technique est un état (*hexis*), autrement dit une manière d'être acquise et désormais possédée de façon stable par un sujet. En l'occurrence, il s'agit de l'état qui le rend apte à la création. Deuxièmement, cet état est « accompagné de raison vraie » ; en effet, une création peut être le fruit d'une conduite hasardeuse ou d'une démarche rationnelle. La technique a pour intérêt d'augmenter nos chances d'atteindre l'objectif visé. On fait donc en sorte de rationaliser sa démarche en mettant en face de la fin prédéfinie les moyens appropriés, c'est-à-dire en réfléchissant à une procédure adaptée. De là naît la technique. Ainsi comprise, la technique est encore compatible avec la philosophie.

Mais la troisième spécification d'Aristote complique les choses. La technique, en tant qu'état, « porte à la production » et non à l'action. C'est ici que l'opposition entre la production et l'action, à savoir la *poièsis* et la *praxis*, intervient. Il n'est plus question de décrire ce dans quoi s'enracine la technique (un état particulier, dans un individu déterminé) mais de se pencher sur ce à quoi elle aboutit. Le passage auquel nous nous sommes référés insiste sur la contingence du résultat de la production : l'agent a fait advenir quelque chose qui n'était pas nécessaire et qui, sans son intervention ni celle d'aucun autre agent, ne serait pas advenu. Mais quelques lignes plus loin, alors qu'il s'intéresse à l'action (*praxis*) et non plus à la production (*poièsis*), Aristote concentre son attention sur une autre propriété de la technique, qui n'est donc pas la contingence du produit : « la production en effet a sa propre fin hors d'elle-même

[1] *Ethique à Nicomaque*, 1140a5-15.

mais l'action ne peut pas en avoir puisque c'est l'action réussie qui constitue elle-même la fin »[1].

Si la finalité de l'activité n'est pas l'activité elle-même, mais ce qui en résulte, alors on a affaire à une production (*poièsis*). Ainsi, à la faveur du travail du cordonnier, on obtient une paire de chaussures ; le tisserand, le forgeron ou le luthier produisent eux aussi quelque chose dont l'obtention est la finalité réelle de leur activité. Il faut donc se demander, pour savoir si la philosophie est proprement une *technè*, quelle est la finalité de l'activité philosophique. Il est certain que le philosophe ne produit pas un bien extérieur, tangible, comme les chaussures pour le cordonnier ou l'instrument pour le luthier. Par conséquent, on a quelques raisons d'en conclure que la philosophie n'est ni une production (*poièsis*), ni une technique (*technè*). Il est à cet égard plus conforme au texte d'Aristote de l'associer à l'action *(praxis),* comme la danse par exemple. On devrait en fin de compte dire de la philosophie qu'elle n'est ni un art, ni une technique mais une pratique. On rejoindrait alors la conclusion d'Aristote lui-même dans la suite de l'extrait[2], quand il déclare que la *phronèsis*[3] (non pas la philosophie elle-même) n'est pas une science, ni un art (*technè*), à quoi s'ajouteraient les réflexions de Sextus Empiricus à ce sujet. Dans ses *Esquisses pyrrhoniennes*[4], on retrouve l'idée que la philosophie n'est pas une *technè*. Ce sont d'ailleurs les objections de Sextus Empiricus quant à l'assimilation de la philosophie à un art de vivre qui génèrent une grande partie des occurrences de l'expression « *technè tou biou* » dans l'Antiquité[5].

c) Réhabilitation de l'expression

On en arrive alors à la deuxième question que faisait surgir notre constat : pourquoi, si elle paraît si contre-indiquée, cette expression est-elle malgré tout choisie par nombre de philosophes hellénistiques, de Cicéron à Épictète en passant par Sénèque ? Deux explications méritent d'être explorées. En premier lieu, il faut bien

[1] *Id*., 1140b5.
[2] *Id.*, 1140b1-10.
[3] *Phronèsis,* que P. Aubenque traduisait par « prudence » et R. Bodéüs par « sagacité ».
[4] Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes*, III, 24-32, Paris, « Points Essais » Seuil, 1997, p. 474-525.
[5] Cf. John Sellars, *The Art of Living*, p.5, n. 27.

reconnaître que si, sur un point, la *technè* d'Aristote ne convient pas pour parler de la philosophie, sur tous les autres points, elle est tout à fait pertinente. En second lieu, il se trouve que la philosophie, dès Platon, a été définie par contraste avec et en référence à diverses techniques qui composaient, à côté d'elle, la culture grecque. L'ambivalence du résultat de l'activité philosophique permet ce rapprochement. Certes, la philosophie ne produit aucun objet comparable aux ouvrages de l'artisanat mais elle crée tout de même quelque chose qui, sans son intervention, n'existerait pas : la sagesse. En ce sens, il n'est pas absurde de reprendre la description aristotélicienne de la production comme activité qui n'est pas à elle-même sa propre finalité, pour l'appliquer à la philosophie. On philosophe, non pas pour philosopher mais pour obtenir la sagesse. D'ailleurs, la médecine est dans une situation comparable en ce qu'elle engendre la santé qui n'est pas non plus un ouvrage issu de l'artisanat mais un état désirable ; c'est d'ailleurs en vue de cet état et non pour elle-même qu'on pratique la médecine. Il n'est pas étonnant, dans ces conditions, que l'on ait fini par infléchir le sens de l'expression afin de faire de la philosophie une *technè* à part entière, celle qui prend l'existence pour objet[1].

Revenons au texte d'Aristote cité plus haut. Si l'on examine cet extrait, on comprend qu'il interdit de faire de la philosophie une *technè*, mais ce blocage peut être surmonté. Aristote y définit la technique en fonction d'une série de distinctions, à commencer par la dichotomie entre le nécessaire et le contingent. Il n'y a pas de technique applicable au domaine des choses immuables et nécessaires ; en effet, la technique n'est employée que pour la « création », dans l'ordre du contingent. Voilà qui convient à la philosophie : si la sagesse qu'elle recherche était nécessairement présente et effective en l'homme, la philosophie n'aurait aucune raison d'être. Nous serions immanquablement sages. Comme ce n'est pas le cas, quand bien même nous sommes naturellement prêts à le devenir, nous avons besoin de quelque chose comme une technique philosophique pour induire l'épanouissement de cette

[1] Voir à ce propos le premier chapitre de *Of Art and Wisdom, Plato's Undestanding of Technè* (State College, The Pennsylvania State University Press, 1996) de David Roochnik qui étudie la signification des usages pré-platoniciens du concept de *technè* et qui signale très explicitement le glissement d'un sens premier du concept appliqué à la connaissance et la transformation d'un matériau inerte (cf. la « *List of Criteria 1* », p. 20 ; ou encore la « *List of Criteria 2*, p. 26) à un sens second du concept (nommé *technè*$_2$ par D. Roochnik) appliqué cette fois à l'être humain dans un contexte médical (cf. la « *List of Criteria 7*, p. 52). L'évolution du concept qui a permis de l'employer pour désigner un art de vivre (*technè tou biou*) s'amorce donc en amont de sa caractérisation par Aristote et lui confère ainsi une certaine légitimité.

sagesse.

Dans l'ordre de la contingence où l'on se situe à partir de cette remarque, une nouvelle distinction se présente, celle entre naturel et artificiel. La nouveauté qui surgit en ce domaine peut être l'effet d'un développement spontané et naturel, comme la graine qui engendre la plante ; elle peut, autrement, être le résultat artificiel de l'intervention d'un agent extérieur. La technique existe dans la mesure où toute nouveauté ne se produit pas d'elle-même, en vertu de la nature de l'être dont elle est issue. On pourrait objecter qu'il est aussi naturel à l'être humain de devenir vertueux ou sage qu'à la graine de germer par exemple. Mais ne faut-il pas faire tout de même sur ce point une différence entre la germination du végétal et l'éclosion de la vertu humaine ? Le végétal recèle en lui aussi bien la disposition naturelle à germer que l'impulsion par laquelle la graine actualisera son potentiel floral ; l'humain pour sa part, est naturellement disposé à acquérir la vertu mais pour que cette dernière se développe, il doit avoir recours à une technique spécifique, la philosophie. La survenue effective de la sagesse en l'homme doit être provoquée artificiellement, ce qui conforte l'idée d'une technique philosophique[1].

Enfin, se profile la distinction – au sein de ce qui est produit artificiellement – entre le hasard et la raison. On peut se livrer au hasard mais il vaut mieux se doter d'un savoir qui garantisse ou du moins rende plus probable le succès de notre entreprise. S'il existe des techniques philosophiques, le mode de vie recherché s'appuiera sur une connaissance rigoureuse. Il ne sera pas le fruit du hasard mais découlera d'un examen réfléchi de la nature, de la condition humaine, des relations sociales, de l'influence des passions. En fin de compte, au prix d'un aménagement qui consiste à ne modifier que la dernière partie de la définition d'Aristote, il devient possible et surtout fructueux de décrire la philosophie comme une technique, un art de vivre. Il faut pour cela accepter de conférer à la *technè* la dimension réflexive qui permet à un individu d'être à la fois le sujet et l'objet, l'agent et le patient de cet art. A lire Cicéron, Sénèque ou Épictète, il est permis de penser que c'est ce qui s'est effectivement passé. D'ailleurs, ce glissement était d'autant plus envisageable que le traitement

[1] Les conclusions de René Schaerer dans son ouvrage *Epistémè et technè - Etude sur les notions de connaissance et d'art d'Homère à Platon* (Mâcon, Protat frères, 1930, p. 189-190) nous semblent aller dans ce sens lorsqu'il s'applique à distinguer la connaissance et l'art de l'inspiration divine et du talent naturel.

platonicien du concept de *technè* s'y prêtait aisément.

d) Des dogmes et des préceptes

A première vue, l'approche platonicienne est moins densément conceptuelle que celle d'Aristote. Ainsi que le note Castoriadis[1], la définition de la *technè* par Platon est une esquisse comparée à celle du Stagirite :

> À ses débuts, la pensée grecque ne peut prendre en considération le *ex nihilo* (incapacité en laquelle la rejoindra en fait toute la philosophie jusqu'à nos jours). Ce qui fait exister autre chose que ce qui déjà était, ou bien est *physis* (et donc l'autre chose n'est pas vraiment autre), ou bien est *technè*, mais la *technè* procède toujours à partir de ce qui est déjà là, elle est assemblage, ajustement réciproque, transformation appropriée des matériaux. […]
> C'est pourtant Platon qui donnera le premier la pleine détermination de la *poiésis* : « Cause qui, quelle que soit la chose considérée, fait passer celle-ci du non-être à l'être » (*Banquet*, 205 b), de sorte que « les travaux qui dépendent d'une *technè*, quelle qu'elle soit, sont des *poiésis* et leurs producteurs sont tous des poètes (créateurs) ». Ce que Platon aura ainsi, une fois de plus, semé en passant sera repris et explicité par Aristote [...].

Mais il ne faut pas s'arrêter à cette définition puisque, outre ce passage du *Banquet*, le terme « *technè* » est très fréquemment convoqué par Platon dans ses dialogues. David Roochnik[2] signale que ce concept, tout particulièrement dans les dialogues les plus précoces de Platon, est employé de façon littéralement critique. Le rapprochement opéré entre le sujet traité et une autre technique met en crise la soi-disant expertise de l'interlocuteur de Socrate : Charmide[3] n'a pas la maîtrise technique de la sagesse ; Euthydème et Dionysodore[4] ne savent pas de quoi ils parlent quand ils se disent capables d'exhorter leurs auditeurs à être vertueux ou à

[1] Voir *Les Carrefours du labyrinthe*, Paris, Seuil, 1978, p. 222.
[2] David Roochnik, « Socrates 's Use of the Techne-Analogy », *Journal of the History of Philosophy*, n°24, 1986, p. 295-310.
[3] Cf. *Charmide*, 165d.
[4] Cf. *Euthydème,* 289a-290c.

s'adonner au savoir ; Lachès[1] ignore ce qu'est le courage. Confrontés à des exemples d'authentiques techniques, ces quatre personnages découvrent qu'ils n'ont pas l'expertise qu'ils croyaient détenir, expertise dont la *technè* devient au fil des dialogues l'expression la plus accomplie. On s'attend logiquement, dans ces circonstances à ce que la philosophie se définisse elle-même comme une *technè tou biou*, un art de vivre.

Le dialogue qui illustre le mieux cet usage de la *technè* est certainement le *Gorgias*[2]*.* Notre concept intervient avec la prise de parole de Polos, après une séquence qui a opposé Socrate à Gorgias. Polos interroge Socrate sur la nature de la rhétorique et ce dernier affirme qu'elle n'est pas un art (*technè*) mais un savoir-faire (*empeiria* ou *tribè*) qui s'est construit peu à peu par expérience et par tâtonnements successifs. Il ne s'agit pas d'une démarche élaborée rationnellement, comme l'est la *technè.* En lui-même, le terme d'*empeiria* est ambigu, il n'est pas connoté de manière exclusivement péjorative, du moins il ne l'est pas pour les interlocuteurs de Socrate. Polos est même plutôt fier d'entendre Socrate dire que la rhétorique est un savoir-faire qui se donne pour objectif de faire plaisir. Pareillement, au livre III de *La République* (409a), Adimante et Glaucon décrivent le bon médecin comme étant le plus expérimenté, celui qui s'est constitué le savoir-faire (*empeiria*) le plus étoffé, tandis que Socrate leur rétorque que le bon médecin est surtout celui qui dispose d'une technique (*technè*) adossée à une connaissance scientifique (*epistèmè*) de son sujet. De la même manière que la *République* oppose une médecine empirique à une médecine scientifique[3], le *Gorgias* confronte l'empirisme de la rhétorique, à l'exigence de rationalité de la philosophie.

L'un des éléments qui contribuent à la dévalorisation du savoir-faire est sa préoccupation pour le plaisir. Pour cette raison, Socrate le range dans la catégorie des flatteries (*kolakeia*), au même titre que la cuisine. Rhétorique et cuisine, sous prétexte de faire plaisir à ceux auxquels elles s'adressent, ne font pas nécessairement leur bien ; au contraire, elles peuvent les conduire à leur perte d'autant plus facilement qu'ils ne sentiront pas qu'on leur nuit. Socrate développe sur

[1] Cf. *Lachès*, 194e.
[2] Voir notamment *Gorgias*, 463a-466a et l'analyse de Sellars, *The Art of Living*, p. 39-42.
[3] Voir aussi sur ce point *Les Lois*, 720a-e.

ce point une réflexion très systématique qui procède, comme fréquemment dans les dialogues platoniciens, par distinctions successives.

La première concerne le corps et l'esprit. Il y a un bon état du corps (la santé) et on peut désigner deux techniques qui ont pour objet ce bon état du corps, la gymnastique (pour entretenir le corps vertueux) et la médecine (pour rétablir la vertu dans un corps vicié) ; il existe également un bon état de l'âme, dont s'occupent deux techniques : la législation (pour entretenir l'âme vertueuse) et la justice (pour rétablir la vertu dans une âme viciée), deux techniques que Socrate regroupe sous l'étiquette de « politique ». Mais pour chacune de ces quatre techniques, on trouve une parodie, une flatterie *(kolakeia)* qui s'intéresse moins à ce qu'il y a de meilleur pour le corps et l'âme qu'à ce qu'il y a de plus plaisant pour eux : l'esthétique contrefait la gymnastique en ne donnant que l'apparence de la santé ; la cuisine parodie la médecine, surtout dans ses développements diététiques ; du côté de l'âme, la sophistique se substitue à la législation et la rhétorique à la justice.

A la faveur de ces rapprochements, Socrate est conduit à formuler ce qu'il reproche à ce savoir-faire empiriquement constitué qu'est la flatterie : ce n'est « rien qu'une pratique qui agit sans raison [*alogon pragma*] »[1]. L'opposition avec la définition aristotélicienne de la technique comme disposition à produire *accompagnée de raison vraie* (« *meta logou alèthous* ») est manifeste. Pour Platon, la philosophie n'est pas qu'un savoir-faire (*empeiria*) dans la mesure où sa pratique est guidée par la raison. Cela devrait suffire à en faire un art, une technique (*technè*). Si ce n'est pas le cas chez Aristote, cela provient du fait que ce dernier ajoute au concept une exigence supplémentaire : n'est technique que l'activité qui n'a pas sa finalité en elle-même mais qui conduit à la production d'un bien. La tradition philosophique ultérieure (Cicéron, Sénèque, Épictète), notamment stoïcienne, semble être passée outre ce dernier blocage, voyant dans le fait que la philosophie associe rationalité et pratique, une raison suffisante de la consacrer comme *technè tou biou*.

Un texte de Sénèque peut être lu comme la confirmation de cette perspective, à savoir l'ensemble homogène que forment les *Lettres* 94 et 95 adressées à Lucilius.

[1] *Gorgias*, 465a.

Dans la *Lettre* 94, Sénèque entre en débat avec les conceptions d'un stoïcien hétérodoxe, Ariston de Chios[1]. Selon Ariston, la philosophie ne doit pas s'encombrer de préceptes ni recommander le moindre comportement associé à un contexte particulier ; elle doit s'en tenir à des principes rationnels. A l'inverse, dans la *Lettre* 95, Sénèque s'oppose aux philosophes qui souhaiteraient réduire la philosophie à sa seule dimension pratique, faisant l'économie des principes rationnels qui fondent, en l'occurrence, la doctrine stoïcienne. Traçant une troisième voie entre les partisans de la pratique pure et ceux de la doctrine pure, Sénèque affirme la nécessaire complémentarité de la parénétique (la définition de préceptes philosophiques pour la conduite de la vie) et de la dogmatique (l'élaboration d'une doctrine rigoureusement argumentée). Il peut donc reprendre à son compte l'idée d'un art de vivre reposant sur les deux piliers que présuppose la définition de la *technè*, rationalité et pratique. Un exemple choisi par Sénèque le montre assez[2] :

> Un ami se tient au chevet d'un ami malade : nous l'en louons. Il n'est là que pour l'héritage : c'est un vautour, il attend un cadavre. Le même acte est honteux ou honorable : tout dépend de la raison et de la manière de l'accomplir. Or, nous agirons toujours honorablement si nous avons le culte de l'honnête, si nous l'estimons l'unique bien de l'homme, lui et ce qui découle de lui ; tout le reste n'étant que biens d'un jour.

Le précepte consisterait ici à veiller un malade et le dogme correspond à la primauté de l'honnêteté. Seul, c'est-à-dire coupé de l'exigence d'honnêteté, le précepte ne vaut rien ; il peut être autant honteux qu'honorable. C'est le dogme qui en définit les modalités et, en fonction de celles-ci, la valeur. Qui veille un malade avec pour arrière-pensée la captation de son héritage est vil ; qui le fait simplement par sollicitude à son endroit est vertueux. Comme l'écrit Ilsetraut Hadot, « les prescriptions enseignent *ce que* l'on doit faire, les dogmes *comment* (c'est-à-dire dans quel état d'esprit) on doit le faire »[3].

[1] Voir l'article « Ariston de Chios » dans le *Dictionnaire des philosophes antiques*, tome I, Paris, Les éditions du C.N.R.S., 1989, p.400-404, ainsi que l'article de Joseph Moreau, « Ariston et le stoïcisme », *Revue des Etudes Anciennes*, Bordeaux, Presses universitaires de Bordeaux, 1948, p. 27-48.
[2] Sénèque, *A Lucilius*, XCV, 43, p. 961. Voir aussi les sections 7 à 9 de la même Lettre.
[3] Ilsetraut Hadot, *Sénèque, Direction spirituelle et pratique de la philosophie*, Paris, Vrin, 2014, p.26.

Néanmoins, cette association d'une rationalité et d'une pratique caractérise-t-elle toute la philosophie antique ou seulement le stoïcisme ? Certains cas-limites peuvent nous faire douter de l'universalité de cette description. Le scepticisme et le cynisme sont concernés au premier chef. Le scepticisme semble récuser toute doctrine possible et inviter à se concentrer sur la seule pratique[1] ; le cynisme jugerait la doctrine possible mais encombrante et préférerait en faire l'économie. S'il se désigne comme « la voie courte vers la vertu », ce serait précisément dans la mesure où le cynisme filerait droit aux préceptes et s'épargnerait le fastidieux détour par la doctrine. C'est du moins souvent ainsi qu'on le présente et de ce fait, on traite avec légèreté les réflexions des cyniques sur la vertu, le plaisir, la peine, la nature, les conventions. Pour n'être pas intellectualiste, le cynisme n'en demeure pas moins intellectualisé et son rapport au savoir est plus ambivalent qu'il n'y paraît, comme le rappelle Marie-Odile Goulet-Cazé dans *L'Ascèse cynique*[2].

L'activité philosophique paraît ainsi complète, riche de ces dimensions parénétique et dogmatique. Pourtant, pour que cet art de vivre s'incarne dans l'existence du philosophe, il manque un dernier élément, dont on peut dire qu'il prolonge et achève le processus. La philosophie, passée de l'état de dogme à l'état de précepte, doit enfin se convertir en actes. N'est-ce pas précisément la fonction des exercices spirituels étudiés notamment par Pierre Hadot ?

3. La philosophie comme exercice spirituel

Dans les *Lettres* 94 et 95 que nous venons de mentionner, Sénèque s'interroge sur

[1] Cf. Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes*, livre I, chapitre XII « De la fin du scepticisme », Paris, « Points Essais » Seuil, 1997, p. 69-71 : « Car ayant commencé à philosopher en vue de décider entre les impressions et de saisir lesquelles sont vraies et lesquelles sont fausses en sorte d'atteindre la tranquillité, il tomba dans le désaccord entre partis de forces égales ; étant incapable de décider, il suspendit son assentiment. Et pour celui qui avait suspendu son assentiment, la tranquillité en matière d'opinions s'ensuivit fortuitement ». C'est précisément l'abandon de l'activité théorique qui permet de recueillir les bénéfices pratiques du scepticisme, ce que confirme l'anecdote convoquée quelques lignes plus bas pour illustrer ce point : « En fait, il est arrivé au sceptique ce qu'on raconte du peintre Apelle. On dit que celui-ci, alors qu'il peignait un cheval et voulait imiter dans sa peinture l'écume de l'animal, était si loin du but qu'il renonça et lança sur la peinture l'éponge à laquelle il essuyait les couleurs de son pinceau ; or quand elle l'atteignit, elle produisit une imitation de l'écume du cheval » (*id*., p. 71).

[2] Marie-Odile Goulet-Cazé, *L'Ascèse cynique*, Paris, Vrin, 2001, p. 26, n. 32.

l'efficacité des dogmes et des préceptes. Reprenons ce questionnement à notre compte : est-on certain de pouvoir déduire des préceptes à partir des dogmes ? Et, surtout, les préceptes vont-ils nécessairement déboucher sur un mode de vie ? Ne risque-t-on pas de n'y trouver que des conseils creux, des vœux pieux ? Ne prenons pour exemple que l'un d'eux, parmi les plus célèbres, emprunté à l'épicurisme : « *carpe diem* »[1], écrit Horace dans une variation poétique sur un thème profondément épicurien. « Cueille le jour présent ». Le précepte, issu de et soutenu par la doctrine du Jardin, est digne de considération. Mais depuis son énonciation, combien de générations n'ont-elles pas éprouvé la vanité d'une telle recommandation ? Nombreux, à vrai dire, sont ceux qui ont vu leur engouement pour cet hymne hédoniste céder aux exigences d'une vie dans laquelle le futur et le passé nous accaparent.

a) Le concept d'*askèsis*.

Et il ne pouvait pas en aller autrement si l'on oubliait, ce faisant, que le précepte doit être précédé par un système doctrinal et requiert de l'exercice : il faut l'exercer et s'y exercer. Faute de quoi, il est sans valeur. Aussi, si la philosophie est bien un mode de vie, il convient d'ajouter qu'elle est en outre, ou plutôt qu'elle est de ce fait, un ensemble d'exercices qui sont principalement, mais pas exclusivement, des exercices spirituels[2]. Il importe donc de décrire l'activité philosophique au moyen d'une trilogie[3] que l'on croit pouvoir retrouver dans le traitement que Clément d'Alexandrie propose contre la présomption : dogme (1), précepte (2), exercice (3).

> Triple est la façon de soigner la présomption, comme d'ailleurs toute passion ; (1) en apprenant quelle en est la cause, (2) comment on pourrait supprimer celle-ci

[1] Horace, *Odes* I, 11, dans *Ode et épodes*, Paris, « Collection des Universités de France » Les Belles Lettres, 1946, p.20.

[2] Ils sollicitent aussi, parfois le corps. Nous reprenons l'appellation « exercices spirituels » qui s'est imposée à partir des travaux de Pierre Hadot, malgré les difficultés que suscite l'adjectif « spirituels » pour les qualifier. Nous revenons plus loin sur celles-ci, dont Pierre Hadot avait conscience dès l'origine et dont il s'est lui-même expliqué dès ses premières publications sur ce thème. Pour des éclaircissements sur l'origine de cette expression, on peut se référer à l'introduction de l'ouvrage de Xavier Pavie, *Exercices spirituels, Leçons de la philosophie antique*, Paris, Les Belles Lettres, 2012, p. 8.

[3] Au sens littéral, puisque ces trois étapes de l'activité philosophique ont toutes les trois à voir avec le travail de la raison, qui connaît (1), qui agit (2) et qui s'exerce (3).

> et, en troisième lieu, (3) en entraînant (*askèsis*) son âme et en l'habituant à pouvoir suivre ce que l'on a jugé être bien...[1]

Il nous est par conséquent nécessaire de mieux comprendre ce que recouvre ce terme d'exercice, qui traduit en cette circonstance le terme grec *askèsis*[2]*.* A l'origine de ce concept qui va prendre dans l'histoire de la philosophie antique une importance grandissante, on trouve le verbe *askein* qui désigne le fait de façonner, de transformer une matière brute en un ouvrage, en employant à cet effet un art, une technique. Cet usage est attesté chez Homère, dans l'*Iliade*, par exemple dans cette scène où Aphrodite rend visite à Hélène[3] :

> La déesse, pour l'aborder, revêt l'aspect d'une vieille fileuse, qui, lorsque Hélène était dans sa Lacédémone, pour elle exécutait de beaux travaux de laine [*èskein eiria*], et qu'elle chérissait.

Le caractère brut de la matière première s'estompe peu à peu et la qualité de l'ouvrage qui en résulte prend de plus en plus de place, à la faveur de ce que l'on peut voir comme un premier glissement sémantique. On en trouve la trace, toujours dans l'*Iliade*, quelques chants plus loin, au sujet du char du roi des Thraces, Rhésos. Ce char est « richement orné [*èskètai*] d'or et d'argent »[4].

Dans *l'Odyssée,* le terme *askèto* est employé pour parler du célèbre lit qu'en son palais, Ulysse a façonné avec art et que personne ne peut déplacer puisqu'il est solidaire de l'olivier qui poussait là[5]. Un deuxième glissement sémantique s'opère alors : l'ouvrage « façonné avec art » est de moins en moins extérieur à l'agent, il se confond de plus en plus avec lui. C'est d'abord une parure, un ornement qui se retrouve sur quelqu'un. Puis l'agent devient lui-même l'ouvrage ; plus exactement, c'est son corps qui, désormais, est façonné. Cette évolution est consacrée par le substantif *askèsis*, qui renvoie à l'idée d'exercice physique et de développement du

[1] Clément d'Alexandrie, *Stoicorum Veterum Fragmentum* (SVF) III, 490 ; cité par M.O. Goulet-Cazé dans *L'Ascèse cynique*, p.170.
[2] Cf. M.O. Goulet-Cazé, *L'Ascèse cynique*, « Introduction », p. 11, n. 2 pour les éléments sur lesquels s'appuie notre analyse de ce concept dans les pages qui suivent.
[3] Homère, *Iliade*, chant III, vers 385-388, Paris, « Bibliothèque de la Pléiade » Gallimard, 1955, p.144
[4] *Id.*, chant X, vers 438, p. 263.
[5] Homère, *Odyssée*, chant XXIII, vers 189, Paris, « Bibliothèque de la Pléiade » Gallimard, 1955, p. 858.

corps par l'entraînement athlétique ou militaire. C'est par exemple en ce sens que Xénophon décrit la préparation des soldats de Cyrus, alors que le combat est imminent : « Cyrus s'efforça de fortifier [*askein* : d'exercer] physiquement ses hommes, de leur apprendre à manœuvrer et de stimuler leur ardeur pour la guerre ».[1]

Enfin, l'esprit se prête à son tour à l'exercice et fait lui aussi l'objet d'un entraînement. Faute de cela, il n'est pas apte à se servir convenablement de ses facultés, ni de ses vertus. Dans le *Gorgias*, Platon évoque le fait de s'exercer à la sagesse[2] (*tèn sophian askètéon*) ou encore de pratiquer la tempérance[3] (*sophrosunèn askètéon*). Dans l'*Euthydème*[4], Socrate se déclare curieux de découvrir comment Dionysodore et Euthydème vont inciter quelqu'un à « s'attacher au devoir et s'exercer à la vertu ».

Résumons-nous. L'*askèsis* est l'activité par laquelle, partant d'un objet brut et guidé par une technique, on conduit cet objet brut à un stade plus poussé de son développement, où il pourra éventuellement effectuer des opérations plus complexes qu'il n'aurait pas pu effectuer sans cela. Ainsi retrouve-t-on à la fois l'exercice comme entraînement en vue de la maîtrise d'une faculté et l'exercice en tant qu'usage de la faculté maîtrisée ; autrement dit s'exercer et exercer.

Outre l'étymologie et puisqu'il a été le principal promoteur de la réhabilitation de l'*askèsis*, il s'avère utile de s'intéresser aux raisons qui ont conduit Pierre Hadot à placer ce concept au cœur de sa conception de la philosophie antique. Le plus souvent, il traduit *askèsis* par exercice, alors que le français « ascèse », qui en est dérivé, est plus proche. Toutefois le terme d'ascèse tel qu'on l'entend aujourd'hui[5] a une signification trop restrictive pour rendre de manière convenable et satisfaisante le sens originel d'*askèsis*. Par ailleurs, dans certaines circonstances et en particulier quand il s'agit d'Épictète et de Marc Aurèle[6], Pierre Hadot emploie le terme

---

[1] Xénophon, *Cyropédie*, II, 1, 20, Paris, « Collection des Universités de France » Les Belles Lettres, 1971, T. I, p. 63.
[2] Platon, *Gorgias*, 487c.
[3] *Id*., 507d.
[4] Platon, *Euthydème*, 283a.
[5] Ce terme renvoie désormais communément à un mode de vie austère et rigoriste, celui de l'ascète, que caractérise essentiellement la mise à l'épreuve par la privation ou l'isolement.
[6] Voir Pierre Hadot, *Introduction aux « Pensées » de Marc Aurèle* (d'abord publié sous le titre *La*

« discipline » comme une traduction possible de l'*askèsis* : les disciplines du jugement, du désir et de l'action sont plus explicitement des « ascèses », des *askèseis* du jugement, du désir et de l'action. Exercice, ascèse, discipline : en tournant autour de ces trois mots, on perçoit les caractéristiques principales de l'*askèsis*.

Premièrement, en tant qu'exercice, c'est une activité, une opération dont on est à la fois le sujet et l'objet ; une mise en œuvre de soi-même, pourrait-on dire pour conserver d'une part la dimension active du verbe « exercer », l'idée d'un processus en cours et non encore abouti (le « mise en » évoquant la mise en route et le fait de « s'exercer » ; on *se* prépare) et d'autre part l'idée que cette opération vise un résultat d'une importance hors du commun (on fait de soi une « œuvre », sa propre œuvre). La répétition semble également indissociable du concept d'exercice : il ne peut s'agir d'une activité unique, l'exercice tire son efficacité de sa pratique réitérée[1].

Deuxièmement, en tant que discipline, cette activité est réglée et non hasardeuse ou chaotique ; si le concept d'exercice spirituel évite à la philosophie de n'être que théorie, il n'empêche que la théorie informe et règle la pratique. On notera au passage l'ambivalence du mot « discipline » dans la langue française, entre rigueur et objet d'étude. L'un ne va pas sans l'autre et ce n'est pas pour rien d'ailleurs que la même racine a donné en français « ascèse » aussi bien que « science ». On ne s'exerce pas correctement sans savoir.

Troisièmement, en tant qu'ascèse, cette activité réglée par un savoir et une méthode rigoureux implique que l'on identifie ce qu'il y a de plus important dans une existence humaine afin que l'on s'y consacre prioritairement. Les exercices spirituels s'enclenchent logiquement à la suite d'un choix de vie qui engage une réorientation de l'existence, une conversion totale. Cela ne se fait pas sans induire la rupture avec le mode de vie précédent. Il faut se défaire de ce que l'on jugeait (à tort) important avant.

---

citadelle intérieure), Paris, Le Livre de poche, 1992 ; Arrien, *Manuel d'Epictète*, Paris, Le Livre de poche, 2000 (notamment « Introduction » par Pierre Hadot).

[1] Cf. Aristote, *Ethique à Nicomaque*, 1095a4-6 et 1103a15-18 sur l'importance de la répétition et de l'acquisition de bonnes habitudes dans le perfectionnement moral.

En essayant de faire tenir tout ceci ensemble dans une seule et même définition, on en arrive à l'idée que les exercices spirituels sont des pratiques régulières voire fréquentes, adossées à des savoirs qui vont de la connaissance des causes propres à un phénomène à des théories philosophiques plus globales, servant à la mise en œuvre de soi-même par l'organisation de l'existence autour de ce qui a été reconnu essentiel.

Pour sa part, Pierre Hadot énonce la définition suivante[1] :

> [D]es pratiques, qui pouvaient être d'ordre physique, comme le régime alimentaire, ou discursif, comme le dialogue et la méditation, ou intuitif, comme la contemplation, mais qui étaient toutes destinées à opérer une modification et une transformation dans le sujet qui les pratiquait.

Dans l'un et l'autre cas, on saisit surtout combien vaste est le champ d'application de ces exercices. Prescriptions quant au soin du corps d'une part ; préceptes pour le bon usage de l'esprit d'autre part, cette deuxième catégorie se subdivisant à son tour entre l'intuitif et le discursif. Tout ceci est à vrai dire si vaste qu'il faut y regarder d'encore plus près, en se penchant d'abord sur la notion d'exercice, puis sur le qualificatif de spirituel.

b) S'exercer corps et âme

Les cyniques ne sont pas les premiers à employer ce concept d'*askèsis* dans leurs ouvrages philosophiques : on en lit quelques mentions dans divers dialogues platoniciens (le *Gorgias* ou l'*Euthydème*, comme indiqué plus haut) et dans le corpus aristotélicien[2]. Toutefois, le mérite d'en avoir fait un concept philosophique de premier ordre revient à Antisthène et Diogène de Sinope[3]. S'inspirant de l'exercice de

[1] Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, « Avant-propos », p. 22.
[2] Aristote, *La Politique*, 1271b5 : « ils ne s'étaient formés à aucun autre exercice [*askèsin*] plus relevé que celui de la guerre » ; *id*., 1325a13 : « et voici la tâche de la législation : c'est de voir, si certains peuples se trouvent voisins, quelle sorte d'entraînement [*askètéos*] il faut leur appliquer suivant leur caractère propre, ou comment réaliser ce qui convient à chacun ».
[3] Cf. M.O. Goulet-Cazé, *L'Ascèse cynique*, sur l'importance de ce concept chez Diogène, notamment la traduction et le commentaire (p.195 et sq.) de Diogène Laërce, *Vies, doctrines, sentences,* VI, 70-

l'athlète, ils forgent un entraînement philosophique des plus rudes. La spécificité de l'*askèsis* cynique repose sur le fait qu'elle passe par le corps pour atteindre l'esprit. Autrement dit, elle est une ascèse de l'âme par l'intermédiaire du corps. Quand Diogène s'exerce à embrasser les statues glacées en plein hiver ; quand il couche dehors, à la dure, refusant tout confort ; quand il jeûne ou se contente de repas extrêmement frugaux... il ne vise pas tant une meilleure condition physique qu'une amélioration de la détermination et de l'endurance de l'âme.

A contrario, il dénigre la mollesse de ceux qui succombent si facilement au plaisir qu'ils refusent d'en passer par les épreuves de l'exercice pour se hisser à hauteur d'homme. Il dénonce aussi bien, et avec d'autant plus de virulence, l'erreur de ceux qui se fourvoient par la pratique d'exercices mal orientés, car voués au corps et non à l'âme. Un témoignage doublement éclairant, à ce titre, nous est fourni par Diogène Laërce : « Aux Jeux Olympiques, le héraut ayant proclamé : « Dioxippe a vaincu les hommes », Diogène répondit : « il n'a vaincu que des esclaves ; les hommes, c'est mon affaire »[1]. La première leçon de cette anecdote concerne la nature de l'exercice prôné par Diogène : le corps n'est qu'un intermédiaire, ce qui est visé est le bien de l'âme, sa vertu. C'est pourquoi Diogène méprise les athlètes, eux qui ignorent la vertu et ne désirent que le bien du corps au détriment de l'âme. Ils pratiquent une ascèse du corps et en sont esclaves, ainsi que de leur plaisir et des jugements de la foule à leur sujet.

Se greffe sur cette première leçon un deuxième enseignement : l'ascèse cynique, en prenant l'âme et non le corps pour objet central de ses préoccupations, conduit l'individu jusqu'à la vertu, jusqu'à l'excellence humaine et le rend véritablement homme. C'est ce que traduit l'opposition entre esclave et homme, autrement dit entre Dioxippe et Diogène.

Les stoïciens héritent de l'ascétisme cynique par l'intermédiaire de Cratès, disciple de Diogène de Sinope et lui-même maître de Zénon de Cittium, le fondateur du

71.

[1] Diogène Laërce, *Vies, doctrines, sentences*, VI, 43. Une anecdote similaire est rapportée en VI, 33 à propos des Jeux Pythiques.

Portique. Cependant, l'*askèsis* stoïcienne délaisse un peu plus le corps et instaure des exercices plus spécifiquement spirituels, à l'instar de ce que décrit Sénèque dans la *Lettre* 15 [1]:

> Que la santé de l'âme soit donc le principal objet de tes soins ; tu pourvoirais, mais seulement en second lieu, à celle du corps, qui te coûtera peu, si tu ne veux que bien te porter. Il est déraisonnable, mon cher Lucilius, il ne convient nullement à une personne cultivée de passer son temps à faire travailler ses bras, à s'élargir l'encolure, à se fortifier la poitrine. Quand tu auras épaissi, quand tes muscles auront pris du volume, jamais tu n'égaleras la puissance d'un gros bœuf, jamais tu ne pèseras autant. Ajoute ici que le bagage d'un corps épais écrase l'âme, paralyse son agilité. Dans ces conditions, réduis autant que possible la part du corps, et mets ton âme au large.

La suite de la lettre traite de la modération de l'exercice physique et de la primauté de l'âme. Puis la seizième lettre formule l'intérêt et la nécessité d'un tel exercice :

> Tu admets comme une vérité évidente, je le sais, Lucilius, qu'il est impossible de mener une vie heureuse ou même supportable sans l'étude de la sagesse ; que la vie heureuse tient à une sagesse consommée, comme d'ailleurs la vie supportable à une sagesse ébauchée. Mais cette vérité évidente, il faut l'affermir en soi ; il faut, par la méditation quotidienne, se l'implanter plus profondément. On a plus de peine à rester fidèle aux résolutions qu'on a prises qu'à les prendre conformes à la vertu. Persévérons, demandons à une étude assidue un surcroît d'énergie, jusqu'à ce que se change en santé mentale (*bona mens*) ce qui n'est que bonne volonté.[2]

« Affermir en soi » une vérité, tel est le rôle de l'exercice et notamment de celui qui est évoqué dans cet extrait, la méditation. Les exercices ne sont plus physiques, ils se concentrent manifestement sur l'âme. « Exerce ton âme nuit et jour » recommande Sénèque[3] dont l'orientation intellectualiste éclate dans la conclusion de la *Lettre* 90 :

[1] Sénèque, *A Lucilius*, XV, 2.
[2] Sénèque, *A Lucilius*, XVI, 1.
[3] *Id*., XV, 5 : « *illum noctum ac diebus exerce* ».

> La vertu n'est conférée qu'à l'âme éduquée et instruite, que de perpétuels exercices ont conduite au sommet de la perfection. Nous naissons pour cette perfection, mais sans elle ; et dans le meilleur des naturels du monde, avant qu'on ne l'applique à l'étude, il y a l'étoffe de la vertu, il n'y a pas la vertu.

L'exercice de l'âme permet à celle-ci de s'entraîner pour parvenir à la maîtrise de facultés qu'elle détient en puissance et qu'il s'agit d'actualiser. Ceci fait, elle atteint sa perfection propre, conformément aux deux sens originels de l'*askèsis* : se façonner pour aboutir au plein déploiement de sa vertu, de son excellence. S'ils ne sont plus (seulement) physiques, peut-on qualifier ces exercices de « spirituels » ?

c) La dimension spirituelle des exercices.

En grec, le terme *askèsis* se suffit à lui-même ; en français, on lui adjoint l'adjectif « spirituel ». La proximité voire la confusion, pour un contemporain, entre spirituel et religieux est problématique. Le risque est d'autant plus grand que l'expression « exercice spirituel » était constituée avant les travaux de Pierre Hadot sur ce point : on la trouve chez Ignace de Loyola (*Exercitia spiritualia*), fondateur de la Compagnie de Jésus. Elle est le titre du manuel qu'il rédigea pour organiser l'activité de méditation de quatre semaines de retraite spirituelle. La première annotation[1] indique la signification du titre ;

> La première annotation est que sous ce nom d'exercices spirituels on comprend toute manière de faire un examen de conscience, de contempler, de méditer, de prier oralement et mentalement et autres opérations spirituelles, selon ce qui se dira par la suite. De même que la promenade, la marche et la course sont des exercices corporels, tout mode de préparer l'âme et de la disposer pour se délivrer des affections désordonnées s'appelle exercice spirituel ; de telle façon que, après s'en être débarrassé, on cherche et on trouve la volonté divine dans la disposition de sa vie, pour le salut de son âme.

Méditation, contemplation, examen (et même direction) de conscience... tous ces

[1] Ignace de Loyola, *Exercices spirituels*, Paris, « Bibliothèque 10/18 » Union générale d'édition, 1972, p. 57.

termes appartiennent également à la philosophie antique. Pourtant, les exercices dont nous traitons ne sont précisément pas religieux, ils sont philosophiques. Comment éviter la confusion ?

> Notre réponse sera, tout simplement, que les *Exercitia spiritualia* ne sont qu'une version chrétienne d'une tradition gréco-romaine, dont nous aurons à montrer l'ampleur. Tout d'abord, la notion et le terme d'*exercitium spirituale* sont attestés, bien avant Ignace de Loyola, dans l'ancien christianisme latin et ils correspondent à l'*askèsis* du christianisme grec. Mais à son tour, cette *askèsis*, qu'il faut bien entendre, non pas comme ascétisme, mais comme pratique d'exercices spirituels, existe déjà dans la tradition philosophique de l'Antiquité.[1]

Ce n'est pas la philosophie qui emprunte son vocabulaire à la religion mais à l'inverse, Ignace de Loyola qui s'est inspiré de la philosophie antique : la confusion devient filiation, d'Ignace de Loyola aux philosophes antiques en passant par les chrétiens latins et grecs. Philosophie et religion se retrouvent autour d'un sens commun de la spiritualité comprise comme dépassement de soi : la spiritualité peut s'entendre comme le processus par lequel la conscience, s'arrachant aux limites du corps et de l'individualité, délaissant l'ego, s'élève à un plan cosmique, se sent appartenir pleinement à l'univers.

> Le mot « spirituel » permet bien de faire entendre que ces exercices sont l'œuvre, non seulement de la pensée, mais de tout le psychisme de l'individu et surtout il révèle les vraies dimensions de ces exercices : grâce à eux, l'individu s'élève à la vie de l'Esprit objectif, c'est-à-dire se replace dans la perspective du Tout.[2]

Il reste néanmoins à montrer en quoi, malgré cette filiation, la spiritualité philosophique n'est pas la spiritualité religieuse. Il nous semble que ce concept de spiritualité, si délicat soit-il à manier du fait des confusions abordées plus haut, conserve sa pertinence. En effet, on gagne certainement en clarté si l'on s'interroge sur ce qui est inclus ou bien exclu par le fait de caractériser les exercices comme spirituels. Premièrement, l'adjectif « spirituels » permet de tenir à distance le corps et

[1] Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, p. 20.
[2] *Id.*, p. 21.

de marquer la différence entre l'entraînement physique de l'athlète et l'exercice spirituel du philosophe. Bien sûr, il ne s'agit pas d'opposer l'âme et le corps, ni de jouer l'un contre l'autre. Mais les exercices spirituels instituent une hiérarchie et subordonnent clairement le corps à l'âme, ainsi que le montrent certaines déclarations de Diogène ou certains écrits de Sénèque que nous avons mentionnés plus haut. Le corps est tout au plus le support de l'exercice mais l'âme en est toujours, en dernière instance, la bénéficiaire. Elle compte, en elle-même et pour elle-même ; le corps importe surtout dans la mesure où il abrite une âme.

Deuxièmement, l'adjectif « spirituels » permet d'étendre la portée des exercices à l'ensemble de l'esprit et de ne pas la restreindre à la seule raison. Les exercices de contemplation sollicitent la sensation ; les exercices de préméditation des maux mettent en jeu l'imagination ; Épicure incite à employer la mémoire pour, dans l'adversité, entretenir les souvenirs des moments heureux. C'est pourquoi Pierre Hadot écrit[1] :

> « Exercices spirituels ». L'expression déroute un peu le lecteur contemporain. Tout d'abord il n'est plus de très bon ton, aujourd'hui, d'employer le mot « spirituel ». Mais il faut bien se résigner à employer ce terme, parce que les autres adjectifs ou qualificatifs possibles : « psychique », « moral », « éthique », « intellectuel », « de pensée », « de l'âme » ne recouvrent pas tous les aspects de la réalité que nous devons décrire.

La plupart de nos facultés psychiques interviennent dans le cadre de ces exercices, néanmoins elles n'y sont pas toutes à égalité. Pour la majorité des écoles, la raison, à défaut d'être la seule, est la principale des facultés et on retrouve entre elle et le reste de notre psychisme une hiérarchie comparable à ce qu'on peut trouver entre l'âme et le corps. Au sein de l'esprit, la raison est le foyer, le point focal vers lequel convergent les autres facultés et au service duquel elles se mettent.

La distinction entre les exercices spirituels philosophiques et les exercices spirituels religieux s'articule autour de ce rôle prépondérant de la raison dans les premiers par

[1] *Id*., p. 20 ; on notera qu'en bientôt quarante ans, l'accueil réservé à tout ce qui relève du domaine spirituel a évolué et qu'il ne soulève plus les mêmes réticences ; au contraire, la spiritualité paraît bénéficier d'un regain d'intérêt.

rapport aux seconds. Si nous reprenons notre trilogie dogmes, préceptes, exercices, nous voyons cette raison à l'œuvre dans le champ philosophique, autrement qu'elle ne l'est dans le domaine religieux. Les dogmes philosophiques sont rationnellement construits, tandis que les dogmes religieux sont révélés ; les préceptes philosophiques se déduisent des dogmes, là où les préceptes religieux s'inspirent sans doute davantage de modèles, d'autorités incarnées ; les exercices philosophiques amènent la raison à une plus grande perfection, alors que les exercices religieux créent les conditions d'une disponibilité de l'esprit à la présence divine ainsi que l'illustre l'ouvrage d'Ignace de Loyola.

d) Les étapes d'un itinéraire spirituel

« Régime alimentaire », « dialogue », « méditation », « contemplation », pour ne rappeler que ceux cités dans la définition de Pierre Hadot, les exercices spirituels offrent une telle variété qu'il paraît difficile d'être exhaustif et de prétendre tous les mentionner ; difficile, peut-être même, de tous les regrouper en une même catégorie. Hadot signale que Philon d'Alexandrie a établi deux listes d'exercices spirituels qui nous donnent déjà matière à réflexion.

Dans le *Legum allegoriae*[1] (*L'allégorie des lois*), il énumère les exercices suivants : la recherche (*zetesis*), l'examen approfondi (*skepsis*), la lecture, l'audition, l'attention (*prosochè*), la maîtrise de soi (*enkrateia*) et l'indifférence aux choses indifférentes. Dans le *Quis rerum divinarum heres sit*[2] (*L'héritier des biens divins*), il propose une liste un peu différente : la lecture, la méditation (*meletai*), les thérapies des passions, le souvenir des bonnes choses, la maîtrise de soi (*enkrateia*) et l'accomplissement des devoirs.

Ce sont les exercices qu'on rencontre principalement chez les stoïciens mais de nombreux exercices étaient communs à plusieurs écoles. Ainsi, l'attention ou concentration sur le présent est également pratiquée par les épicuriens. On n'hésitait pas, dans l'Antiquité, à naviguer d'une école à l'autre, à emprunter des formules, des

[1] Philon d'Alexandrie, *Legum allegoriae*, Paris, Éditions du Cerf, 1966.
[2] Philon d'Alexandrie, *Quis rerum divinarum heres sit*, Paris, Éditions du Cerf, 1966.

exercices et des idées, à ceux qui sont pourtant des adversaires.

L'un des témoignages les plus éclairants sur cette pratique est celui de Sénèque et de ses *Lettres à Lucilius* : se donnant pour mission de convertir au stoïcisme son ami Lucilius, encore hésitant, Sénèque lui donne quelques leçons en la matière et conclut sa lettre par une citation, une référence à méditer. Dans les premières lettres, c'est systématiquement Epicure qui est l'auteur de la citation offerte à Lucilius et Sénèque ne se fait pas prier pour dire tout l'intérêt qu'il trouve à la lecture de tel passage du fondateur d'une secte philosophique pourtant adverse. Cicéron aussi pratique cet éclectisme que son maître à penser, Antiochos d'Ascalon[1], a théorisé d'une certaine manière. Ceci explique que des exercices soient communs aux différentes sectes philosophiques.

En revanche, certains exercices étaient spécifiques à une école[2] : l'aveu des fautes ou la limitation des désirs, par exemple, semblent être le propre des épicuriens ; le dialogue peut être considéré comme un exercice spirituel typiquement socratique et platonicien (si l'on pense que, sous le prétexte de définir la vertu, le courage ou la justice, on interpelle plutôt son interlocuteur sur ce qu'il a fait de lui-même et sur la nécessité de se réformer lui-même).

Puisque toutes les écoles n'ont pas les mêmes ambitions, elles se distinguent sur certains exercices. Par exemple, l'une des idées-maîtresses du stoïcisme est que l'âme, pour être vertueuse et donc heureuse, doit se maintenir dans un état de tension, à la manière de la corde d'un arc ou des cordes d'un instrument de musique qui ne peuvent pas convenablement fonctionner si elles ne sont pas prises dans une telle tension. Les exercices spirituels spécifiquement stoïciens favorisent cette tension (*tonos*) de l'âme[3]. A l'inverse, l'épicurisme préconise la détente de l'âme. On

[1] Voir à son sujet la notice que lui consacre T. Dorandi dans le *Dictionnaire des philosophes* antiques, tome I, p. 216-218. Il semble qu'Antiochos, opposé à la dérive sceptique de l'Académie dont la direction lui avait été refusée, voulait unir diverses traditions philosophiques dogmatiques contre le scepticisme. Sur l'éclectisme, voir aussi l'article « Eclectisme » rédigé par Pierre Hadot : *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 27 mai 2023. URL : http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/eclectisme/.

[2] Sur les particularités de chaque secte philosophique en ce qui concerne les exercices spirituels, voir Pierre Hadot, *Exercices spirituels*, p. 26-33 pour le stoïcisme et p. 33-38 pour l'épicurisme ; et *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, p 191-196 pour les épicuriens et p. 210-216 pour les stoïciens.

[3] Si plusieurs commentateurs signalent l'importance de cette notion au sein de la doctrine stoïcienne,

peut résumer en disant que l'itinéraire menant à la sagesse, c'est-à-dire à un objectif assez largement commun aux différentes écoles qui se rejoignent sur les attributs du sage, est constitué de secteurs partagés par plusieurs écoles mais également de secteurs différenciés.

Afin d'y voir plus clair dans cette énumération des exercices spirituels, filons la métaphore du cheminement de l'esprit : on peut remarquer que les exercices se répartissent en deux groupes complémentaires, les exercices de la concentration sur et en soi d'une part, et les exercices du déploiement de soi d'autre part. On observe ainsi deux mouvements successifs de l'esprit, contraction puis dilatation. A son tour, ce mouvement de systole et de diastole s'inscrit plus largement dans un itinéraire spirituel qu'il est utile de retracer, si on veut bien admettre que les principales étapes en sont communes aux différentes écoles philosophiques de l'Antiquité que sont le platonisme, l'aristotélisme, l'épicurisme, le stoïcisme, à quoi on peut ajouter les deux mouvements philosophiques plus marginaux et moins institués que sont le scepticisme et le cynisme.

La conversion est le point d'entrée dans la philosophie et donc dans la pratique des exercices spirituels ; elle consiste en une réorientation de l'existence dont on a compris qu'elle ne prenait pas la bonne direction. Littéralement, le mot « conversion » indique cette idée d'un retournement, d'une réorientation qui peut être comprise de deux manières[1] . Il est entendu soit comme renaissance (*metanoia*, changement de pensée[2]), soit comme retour à soi et à l'origine (*epistrophè*[3]).

à l'instar de Pierre Hadot (« Exercices spirituels », dans *Exercices spirituels et philosophie antique*, p. 25, note 6) et Jean-Baptiste Gourinat (*Les stoïciens et l'âme*, Paris, Vrin, 2017, p. 136), c'est à notre connaissance dans l'ouvrage d'André-Jean Voelke (*L'Idée de volonté dans le stoïcisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1973, p. 15-18 et p.87-92 notamment) et dans l'article de Thomas Bénatouil (« Force, fermeté, froid : la dimension physique de la vertu stoïcienne », dans la revue *Philosophie antique*, Lille, Presses universitaires du Septentrion, 2005, p. 5-30) que l'on en trouve les exposés les plus conséquents.

[1] Voir Pierre Hadot, *Exercices spirituels,* « Conversion », p. 223-235 (article initialement rédigé pour l'*Encyclopaedia Universalis*).

[2] La *metanoia* ou « conversion-mutation » (Hadot) est illustrée par l'allégorie de la caverne, en *République* VII, et par le commentaire que Socrate en donne ensuite, notamment en 518c ; on peut également penser à la « seconde navigation » évoquée par Socrate pour décrire la réorientation de son activité intellectuelle, dans le *Phédon* (99c-d).

[3] Une « conversion-retour » ou *epistrophè* est décrite à travers le parcours d'Augustin d'Hippone, tel qu'il est raconté dans *Les Confessions* (in *Œuvres* I, Paris, « Bibliothèque de la Pléiade » Gallimard, 1998) dans la mesure où le retour vers Dieu est en même temps un retour à soi.

La *metanoia* suggère qu'on prend un nouveau départ à la faveur d'une rupture qui annule ce qui a précédé ; avec l'*epistrophè*, on imagine plutôt le retour à ce qui est authentiquement soi plutôt que la (re)naissance d'un autre soi, intégralement nouveau. Très souvent, la conversion découle d'une confrontation avec la mort, dont l'imminence déclenche une prise de conscience salvatrice. La mort met en évidence la futilité des activités qui composent la vie, le caractère dérisoire du mode de vie suivi jusqu'à présent ; ce ne serait pas si grave si nous avions l'éternité devant nous mais l'expérience de l'imminence de la mort nous fait savoir que ce n'est pas le cas et qu'en s'adonnant à des activités aussi frivoles, nous dilapidons une ressource – le temps de l'existence – dont nous devrions être les intendants plus avisés.

Cette conversion culmine dans la définition et l'adoption ferme d'un « choix de vie » (*prohairesis*) et donc d'un mode de vie, parmi ceux proposés par les écoles philosophiques en activité. Ce choix fondamental conditionne tous les choix ultérieurs. Par exemple, le choix de vivre en stoïcien implique d'admettre qu'il n'y a comme bien que le bien moral et ainsi, dans telle circonstance particulière, de ne pas succomber à la tentation des richesses ou des honneurs, etc. Passé le moment de la conversion et du choix fondamental, il sera souvent nécessaire et bénéfique de rappeler ce sentiment d'imminence de la mort afin de ne pas laisser s'éteindre l'envie de vivre mieux. Renouveler le *memento mori* pour redynamiser le *memento vivere* qui sans cela s’essoufflerait, telle est la raison pour laquelle on trouve des exercices de préparation à la mort.

Les exercices de concentration du soi interviennent alors. Puisque la conversion n'a lieu qu'après plusieurs années d'une vie qui n'était pas conforme au choix fondamental et dont on peut légitimement penser qu'elle a été entachée d'erreurs et d'errements, il faut se défaire des éléments malsains qui sont venus se greffer sur notre vie : attachements excessifs, désirs inconvenants, passions embarrassantes, préjugés erronés... Il est nécessaire de mettre son âme à nu. La meilleure expression de cette concentration du soi par le dépouillement de tout ce qui n'est pas véritablement soi nous est fournie par Platon quand il se réfère à la statue du dieu marin Glaucos qui est couverte d'algues et de coquillages dont il faut la soulager afin

de la retrouver telle qu'en elle-même[1]. Il en va ainsi de notre âme.

Plotin reprend cette idée dans sa formule « Ne cesse de sculpter ta propre statue »[2]. De nombreux exercices de limitation du moi, procédant par cercles concentriques depuis ce qui nous est le plus étranger jusqu'à ce qui nous est le plus intime, vont dans ce sens. On rangera aussi dans cette catégorie les exercices de concentration sur le présent (*carpe diem*) ainsi que l'examen de conscience et l'aveu des fautes qui ont pour fonction de faire comprendre au philosophe ce qu'il est, ce qu'il doit assumer comme lui étant propre, et ce qui n'est pas lui, ni à lui.

Les exercices de (re)déploiement du soi complètent cet itinéraire. Dès lors que nous avons pu identifier ce qui nous était propre et donc ce à quoi nous devions accorder la priorité, nous pouvons amorcer le mouvement inverse et repartir à la conquête du monde, mais sur des bases plus saines. Ce mouvement d'expansion nous permet de positionner à sa juste place un ego mieux défini. Dans un premier cercle encore très restreint, on croise tout d'abord la figure d'autrui qui requiert l'exercice de la vertu, la maîtrise de soi et l'indifférence aux choses indifférentes.

Il ne faudrait pas croire pour autant que tout autre individu n'est aux yeux du philosophe de l'Antiquité qu'un importun ou un obstacle sur le chemin de la sagesse. Dans certaines circonstances, il peut aussi être un adjuvant, en tant qu'ami (épicuriens) ou comme directeur de conscience (stoïciens). Dans un deuxième cercle, on s'inscrit au sein de la cité et celle-ci nous donne l'occasion de nous exercer à ne pas nous mêler des affaires des autres (épicuriens) ou au contraire assumer notre rôle et remplir nos devoirs (stoïciens). La discipline stoïcienne de l'action, développée par Épictète et Marc Aurèle, avec sa dimension fortement altruiste, se loge ici. Dans un troisième cercle, cette expansion du soi prend une dimension cosmique et repose sur des exercices tels que la contemplation méditative de la nature, le regard d'en haut, l'acceptation de la Providence qui va de pair avec la discipline du désir.

La sagesse est l'aboutissement de cet itinéraire spirituel. De même qu'il a pris son

[1] Platon, *La République*, livre X, 611d.
[2] Plotin, *Ennéades*, I, 6, 9 (*Du beau*), Paris, GF, 2002.

point de départ dans la conversion, il a un point d'arrivée : le fou est devenu sage, le malade est sain d'esprit. Toute une progression s'esquisse d'ailleurs, avec augmentation graduelle de la difficulté des exercices. On ne propose pas les mêmes aux débutants et aux progressants.L'évolution des *Lettres à Lucilius* ou l'inflexion de la discipline du désir dans le *Manuel* d'Epictète en font la démonstration[1]. Quant au sage, c'est un statut si élevé qu'on peut même douter que quiconque y soit jamais parvenu.

e) Un exemple, *La Lettre à Ménécée*

On a mentionné dans l'introduction la *Lettre à Ménécée* d'Épicure comme un exemple frappant du caractère apparemment chaotique et désordonné des œuvres de l'Antiquité. A présent que nous savons qu'on ne peut ni ne doit la lire à la façon d'un traité moderne, voyons si notre grille de lecture centrée sur la notion d'exercice spirituel ne nous donne pas une vision plus construite et donc plus satisfaisante de la *Lettre*. Remarquons pour commencer que nous nous sommes familiarisés avec un vocabulaire et avons été rendus attentifs à des mots-clés que nous retrouvons tout au long de la *Lettre*. Dès le début du deuxième paragraphe[2], par exemple, on lit :

> A propos des recommandations que je te fais continuellement, mets-les en pratique et fais-en l'objet de tes soins, en saisissant distinctement que ce sont les éléments fondamentaux du bien-vivre.

Les recommandations nous renvoient aux préceptes issus des dogmes et devant déboucher sur des exercices. Précisément, dans la formule qui suit, « mets-les en pratique [*pratte*] et fais-en l'objet de tes soins [*meléta*] », on voit que le terme qui est traduit par « faire de quelque chose l'objet de ses soins » est un mot grec que l'on peut aussi rendre par la notion d'exercice. C'est l'un des plus importants dans le

[1] Au débutant, Épictète recommande l'abstention car il n'a pas encore assez exercé son désir pour le maîtriser. Au progressant, il devient possible d'avoir de l'aversion puis de l'attrait pour les objets appropriés. Cf. Arrien, *Manuel d'Epictète*, 2, 2 et le commentaire proposé sur ce passage par Pierre Hadot dans son édition du *Manuel* (Paris, Le Livre de poche, 2000, p. 165 pour le texte et p. 59-60 pour le commentaire).

[2] Épicure, *Lettre à Ménécée* dans *Les Epicuriens*, Paris, « Bibliothèque de la Pléiade », Gallimard, 2010, p. 45.

registre des exercices spirituels. Plus loin, il est question de ces recommandations ou ordres, avis, conseils (*parèggelon*) qui sont comme « les éléments fondamentaux du bien-vivre ». On reconnaît alors l'idée que le mode de vie philosophique est un ensemble dont les constituants ultimes sont les recommandations (si on se réfère à ce qui précède), voire les dogmes (si on en croit ce qui suit) tels que l'idée que le dieu est « un vivant incorruptible et bienheureux » qui génèrent ensuite des recommandations (« n'ajoute rien qui soit étranger à son incorruptibilité ni rien qui serait inapproprié à sa béatitude »).

Au-delà de ces quelques remarques ponctuelles, on peut repérer dans la *Lettre* une progression en accord avec l'itinéraire spirituel décrit. Le premier paragraphe de la *Lettre* a valeur d'exhortation : il entend inciter son lecteur à pratiquer la philosophie s'il ne le fait pas encore. On n'y trouve donc pas telle quelle la conversion qui marque le début de l'itinéraire spirituel que nous avons pu reconstituer mais ce n'est pas étonnant : la *Lettre* n'est pas le témoignage d'Épicure sur son propre parcours ; le récit de sa conversion n'apparaît donc pas ; en revanche, il s'adresse à quelqu'un qu'il veut convaincre de se convertir à l'épicurisme. L'équivalent de la conversion dans ce cas est l'exhortation.

Les paragraphes suivants devraient alors correspondre aux étapes de notre itinéraire spirituel, étapes composées de divers exercices spirituels. On rencontre en effet des sentences à méditer dans les deux moments qui suivent cette exhortation. Ce sont les deux premiers éléments du quadruple remède[1] : les dieux ne sont pas à craindre et la mort n'est rien pour nous. On pourrait croire qu'Épicure se contente d'informer son lecteur quant aux dogmes de l'épicurisme et que l'on n'a pas vraiment affaire à un exercice spirituel. A cette remarque, on opposera trois objections. Premièrement, pour Épicure lui-même, le fait d'écrire[2] ces idées-maîtresses de sa philosophie constitue un exercice spirituel puisqu'il peut s'imprégner, par l'écriture, de la justesse de ces deux idées. Deuxièmement, pour Ménécée, le fait de lire ces idées-maîtresses de l'épicurisme et de les méditer est également un exercice spirituel.

[1] Sur le quadruple remède (*tetrapharmakon*), nom donné à l'ensemble de quatre principes dont l'assimilation doit préserver du malheur, on consultera avec profit le chapitre II (« La thérapeutique des craintes ») de l'étude de Geneviève Rodis-Lewis, *Epicure et son école*, Paris, Folio essais Gallimard, 1993, p. 119-172.

[2] Et de le faire qui plus est en adoptant le format particulier, semi-privé et semi public, de la lettre.

Troisièmement, on a affaire à une variation sur le thème de la concentration du soi : on se dépouille de ses préjugés sur les dieux ; on se place alors sur un cercle encore assez lointain. Puis on se défait de sa crainte de la mort qui nous divertit du présent et rend obsessionnelle et néfaste une attention trop grande à cet avenir inquiétant. On est alors passé d'un cercle lointain à un cercle intermédiaire.

L'énumération du quadruple remède est interrompue à la moitié par l'intervention de la fameuse classification des désirs qui représente la clé de voûte de la pratique philosophique épicurienne. Elle est en quelque sorte l'analogue de la distinction fondamentale des stoïciens entre ce qui dépend de nous et ce qui n'en dépend pas. On a donc bien affaire, encore une fois, à un exercice spirituel : on peut et on doit s'entraîner, à chaque fois qu'un désir se présente, à 1) différer sa satisfaction, 2) le ranger dans la catégorie qui lui convient et 3) se comporter vis-à-vis de lui de manière cohérente, étant donné la catégorie dont il relève.

Ici, l'exercice spirituel au moyen duquel on travaille les désirs est encadré par des éclaircissements qui permettent de comprendre que tout ceci n'est pas fait au hasard mais est sous-tendu par une doctrine philosophique. Le premier éclaircissement concerne le résultat attendu d'une telle pratique : l'autosuffisance ou autarcie. Le deuxième éclaircissement livre le principe sur la base duquel s'élève cette classification des désirs : la vertu de prudence. On connaît ainsi le corps de l'exercice (la classification), ce dont il vient (la prudence) et où il nous mène (l'autarcie). Selon que l'on est débutant, progressant ou confirmé, on se reportera plus ou moins précisément à ces développements. On retrouve bien la trilogie mise au jour précédemment : les dogmes, les préceptes, les exercices.

La *Lettre* s'achève sur le portrait du sage et notre itinéraire spirituel atteint de ce fait sa destination et son terme. C'est aussi une façon de ranimer l'exhortation placée en tête de la *Lettre* en rappelant ce qu'on est en droit d'attendre d'une telle conversion philosophique. Le portrait du sage doit donner envie de philosopher pour lui rassembler.
Différents extraits du *Manuel* d'Epictète et bien des passages des *Pensées pour moi-même* de Marc Aurèle renforcent cette idée d'un itinéraire spirituel dont des exercices philosophiques constituent les jalons ; des exercices requis pour conférer à la

philosophie une dimension pratique crédible car effective. Ainsi, la philosophie antique n'est pas qu'un corpus doctrinal. Comme l'indique Pierre Hadot dès les premières pages de son article fondateur :

> L'acte philosophique ne se situe pas seulement dans l'ordre de la connaissance mais dans l'ordre du « soi » et de l'être : c'est un progrès qui nous fait plus être, qui nous rend meilleurs.[1]

Une telle conception est indissociable d'une critique de la situation présente du sujet et de ce qu'elle a de profondément insatisfaisant, voire anormal, ce qu'Hadot décrit comme « un état de vie inauthentique, obscurci par l'inconscience, rongé par le souci »[2]. C'est tout naturellement que le vocabulaire médical s'impose comme le plus adéquat pour l'analyse de cet état qu'on peut également qualifier de pathologique :

> Pour toutes les écoles philosophiques, la principale cause de souffrance, de désordre, d'inconscience, pour l'homme, ce sont les passions : désirs désordonnés, craintes exagérées. La domination du souci l'empêche de vivre vraiment. La philosophie apparaîtra donc en premier lieu comme une thérapeutique des passions.[3]

Dans ces conditions, elle ne peut rester une simple doctrine ; il faut que, sur le fondement que constitue cette dernière, on forge des préceptes, aptes à réformer un mode de vie à condition qu'ils s'enracinent en un individu par des exercices spirituels.

> Chaque école a sa méthode thérapeutique propre, mais toutes lient cette thérapeutique à une transformation profonde de la manière de voir et d'être de l'individu. Les exercices spirituels auront précisément pour objet la réalisation de cette transformation.[4]

C'est donc bien dans le cadre d'une philosophie comprise comme mode de vie et pratique d'exercices spirituels que vient s'inscrire l'idée qu'elle agit ce faisant comme une médecine de l'âme.

---

[1] *Exercices spirituels et philosophie antique*, p. 23.
[2] *Id*.
[3] *Id*.
[4] *Id*., p. 23-24.

Chapitre II

La thérapie de l'âme dans les philosophies hellénistiques

Les travaux de Pierre Hadot auront donc permis de mettre en lumière une conception de la philosophie antique très largement tombée en désuétude et seulement signalée, ça et là par quelques commentateurs avant lui. Ils ont eu le mérite de transformer de fécondes intuitions et de riches allusions en études systématiques articulant très explicitement le rapport entre théorie et pratique philosophiques, autour de la notion-clé d'exercice spirituel. Dans les pages qui précèdent, nous nous sommes intéressés à la manière dont ceux-ci s'insèrent dans la vie philosophique et il nous a semblé qu'ils intervenaient au terme d'une séquence au sein de laquelle se suivent en se justifiant des dogmes, des préceptes et des exercices spirituels.

Nous voudrions à présent examiner les possibles prolongements de la thèse de Pierre Hadot. L'importance de cette conception de la philosophie est telle qu'on doit même vraisemblablement considérer que ses travaux établissent, au-delà de leurs propres résultats quant à la connaissance d'auteurs ou d'œuvres spécifiques, un véritable paradigme en histoire de la philosophie antique. On peut donc tirer de ces études des concepts, un vocabulaire et un programme de recherche visant à prolonger le projet de Pierre Hadot, qu'il s'agisse de le compléter ou de le rectifier, à la manière de ce que fera Michel Foucault, par exemple. Ainsi, le recueil d'articles publiés par André-Jean Voelke sous le titre La philosophie comme thérapie de l'âme *ou encore* The Therapy of Desire *de Martha Nussbaum contribuent grandement à ce programme de recherche. Notre ambition sera par conséquent de ressaisir les éléments essentiels de ce paradigme, d'en rassembler les données parfois éparses pour constituer le modèle que nous appliquerons ensuite à la pensée cartésienne.*

Pour cela, nous tâcherons d'associer les bénéfices d'une approche historique, principalement mais non exclusivement dédiée à la philosophie hellénistique, avec les atouts d'une exploration plus conceptuelle et systématique de notre sujet. Le stoïcisme sera indiscutablement, au sein de la tradition qui nous concerne, le lieu privilégié de nos recherches.

1. Pluralité des thérapies de l'âme

a) Concurrence des approches thérapeutiques

Si la philosophie est une *technè,* c'est-à-dire un savoir-faire, pourquoi est-ce à la médecine qu'elle a été associée de façon privilégiée ? Parmi toutes les techniques, pour quelle raison est-ce celle du médecin qui, plus que toute autre, lui a servi de modèle ? Dans l'un des articles[1] qu'il consacre à la constitution des savoirs au cours de l'Antiquité, l'historien de la philosophie et des sciences Mario Vegetti apporte quelques éclaircissements sur ce point. La médecine n'est pas n'importe quel savoir-faire ; elle revêt – on le comprend aisément – une dimension vitale. Plus qu'ailleurs par conséquent, en médecine le « faire » a eu besoin d'un « savoir » qui en soit à la fois le fondement et la caution, le terreau et le tuteur. La pratique médicale a motivé le développement d'une science du vivant. Il est difficile de la nommer « biologie » sans tomber dans l'anachronisme puisqu'à proprement parler, la biologie apparaît au XIX^{ème} siècle. En outre, par-delà la difficulté liée à cette appellation, se pose le problème de la scientificité du savoir antique : peut-on légitimement employer le terme de science pour désigner les formes du savoir même les plus élaborées de la Grèce antique ?

Afin d'éviter tout malentendu que pourraient créer les différences entre l'Antiquité et la période contemporaine sur ce point, Vegetti énumère trois conditions à partir desquelles on peut selon lui légitimement parler de science. Tout d'abord, il faut que se forment au sein de la société « des groupes professionnels publiquement identifiables »[2] dont l'activité soit dédiée à la recherche et à l'enseignement, à la création et à la diffusion des savoirs. C'est ce que nous appelons aujourd'hui la « communauté scientifique ». Ensuite, il est nécessaire que dans la société concernée, la maîtrise de l'écriture permette l'émergence d'un *corpus* partagé par ladite communauté scientifique. Sans cela, la diffusion du savoir est trop restreinte et son développement s'en trouve entravé. Enfin, il convient que les scientifiques

[1] Cf. Mario Vegetti, « Les savoirs et les sciences dans la cité grecque », dans Jean.-François Pradeau (dir.), *Histoire de la philosophie*, Paris, Seuil, 2009, p. 67-87.
[2] *Op. Cit.*, p. 71.

donnent à leurs découvertes la forme d'un exposé rationnel appuyé sur des expériences reproductibles par tous. Dans ces conditions, la première science digne de ce nom fut la médecine et cette précocité lui valut d'être le modèle de scientificité de son époque. Ainsi que l'écrit Vegetti :

> La médecine « hippocratique » eut rapidement un immense impact culturel, lui conférant un prestige remarquable durant la seconde moitié du V^{ème} siècle. Elle se présentait comme un savoir compétent et efficace dans le domaine le plus important de la vie des hommes, celui de la santé et de la maladie.[1]

Il n'est pas étonnant[2], dans ces circonstances, qu'ait émergé l'idée d'une pratique médicale rendant à l'âme un service équivalent à celui rendu au corps par la médecine. Mais qu'est-ce qui pouvait prétendre assumer cette fonction ? La philosophie[3], sans doute, mais pas elle uniquement. L'« impact culturel » de la médecine fut si grand qu'il déborda le cadre de la seule philosophie et marqua de son empreinte bien d'autres pans de la culture antique. Eux aussi revendiquèrent par conséquent le statut de « médecine de l'âme ». Dans *The Therapy of Desire*[4], Martha Nussbaum mentionne par exemple les cas de la religion populaire, basée sur les mythes, et de la magie ou de la superstition, comme deux prétendantes au titre de médecine de l'âme, face à la philosophie :

> *Philosophy's claim, later on, to be " the art of life " is a defiant and highly contentious claim. It is, in effect, the claim that it can do more for the suffering pupil than other available sources of logos, healing the suffering soul in a way that goes beyond the other popular arts and pseudo-arts. Above all, philosophy opposes itself here to superstition and popular religion. For popular religion turns the good life over to prayer, making outcomes neither controlled nor fully*

[1] *Op. Cit.*, p. 73.
[2] C'est d'autant moins surprenant que, pour de nombreux médecins antiques, la distinction entre le corps et l'âme n'était pas si tranchée que le présuppose le dualisme en philosophie, ainsi que le fait remarquer Michael Frede dans son article « Philosophy and Medicine in Antiquity » (dans *Essays on Ancient Philosophy*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1987, p. 225-242). Sur ce point en particulier, voir les analyses p. 227-228.
[3] Le terme « philosophie » peut s'entendre ici en un sens large qui inclut pour leurs contemporains aussi bien Socrate et Platon qu'Isocrate, que nous considérons aujourd'hui comme extérieur à la tradition philosophique.
[4] Martha Nussbaum, *The Therapy of Desire*, Princeton, Princeton University Press, 1994.

scrutinized by human reason.[1]

La parole magique ou la prière dans le cadre religieux sont des manifestations (ou prétendues telles) d'un *logos* apte à prendre en charge les maladies de l'âme. Qu'est-ce qui pourrait inciter un Grec de l'Antiquité à se porter vers la philosophie plutôt que vers ces croyances ? La suite de la réflexion de Nussbaum propose une piste :

> *Philosophy will claim to remove that element of darkness and uncontrol from human life, making tuchè subordinate to an intelligent and intelligible technè. As in medicine, so here : a reasoned procedure takes the place of prayer and wishing. The philosophical schools will later compete vigorously against one another.*
> *But it is very important to understand what they have in common. All compete, on behalf of philosophical reason, against other traditional forms of allegedly curative logos.*[2]

De même que la médecine introduit un mouvement de rationalisation dans le traitement des maladies du corps, la philosophie apporterait la rationalité et réduirait la part d'irrationnel dans le traitement des maladies de l'âme. En tant que paradigme scientifique, la médecine émergente du -V^{ème} siècle se prêterait donc davantage à une association avec la philosophie qu'à un rapprochement avec la religion.

Encore faut-il signaler une dernière concurrente, à savoir la médecine elle-même, qui va prétendre, sous l'impulsion de Galien notamment, étendre son empire des maladies du corps à celles de l'âme. Reprenant la théorie hippocratique des humeurs, Galien la complète en lui adjoignant une typologie des tempéraments. Le physique (par exemple cette humeur qu'est la bile noire) influe sur le psychologique (le tempérament mélancolique provient d'un excès de bile noire dans l'équilibre des humeurs) ; ce qui est vrai pour l'origine des maladies de l'âme l'est également pour leur traitement : une action curative sur le corps a des effets sur le psychisme. Selon Galien, la thérapie de l'âme doit donc être confiée au médecin. Mario Vegetti, commentant un traité galénique intitulé *Les facultés de l'âme suivent les*

[1] *Op.cit.*, p. 50.
[2] *Id*.

tempéraments du corps[1], conclut que « si les déviances intellectuelles et morales dépendent de maladies organiques, leur traitement ne relèvera plus de l'éducateur, du philosophe et du moraliste, mais exclusivement du médecin »[2]**.** Ce raisonnement est valable pour l'individu et, également, pour l'ensemble de la société :

> Le projet de Galien d'une refonte de la médecine aboutit à une extrémité : donner à la médecine la fonction de contrôler la santé morale et intellectuelle de la société ; ainsi établie sur des bases scientifiques, cette fonction devait prendre la place que la philosophie revendiquait traditionnellement.[3]

D'une part, on comprend que la prétention de la philosophie antique à valoir pour thérapie de l'âme est menacée par Galien ; d'autre part, on en déduit que jusqu'au II^{ème} siècle après J.C. au moins, cette fonction thérapeutique de la philosophie ne surprenait pas. Elle était même thématisée, déclinée et approfondie de diverses manières, si bien que la comparaison entre le philosophe et le médecin allait jusqu'à une prise en compte de la spécialité médicale qui coïnciderait le mieux avec telle pratique philosophique. Par conséquent, s'il y a une pluralité de médecines de l'âme, cela ne provient pas seulement de l'existence d'une concurrence face à la philosophie sur ce point ; cela s'explique également par la diversité de l'offre proprement philosophique en matière de thérapies de l'âme. Selon que l'on est platonicien, sceptique, épicurien ou stoïcien, on ne pratique pas la médecine de l'âme de la même façon. Aussi peut-on associer chaque manière de philosopher à une spécialité médicale. Une telle identification est non seulement possible mais encore nécessaire. Un simple rattachement du philosophe à la figure très générale du médecin serait trop vague. On gommerait ce faisant les nuances qui existent entre les écoles philosophiques, leurs médecines de l'âme ne soignant pas de la même façon.

[1] Publié dans le recueil : Galien, *L'Ame et ses passions*, Paris, Les Belles Lettres, 1995.
[2] Mario Vegetti, *Op. Cit.*, p.81.
[3] *Op. Cit*., p. 82.

b) Portraits de philosophes en médecins

A vrai dire, le premier parmi les philosophes[1] à avoir rattaché sa manière de philosopher à une discipline médicale (du moins à une activité qui est aujourd'hui associée à la médecine) est Socrate, quand il se présentait comme l'accoucheur des esprits. Tous les dialogues de Platon mettant Socrate en scène peuvent être lus comme des applications de la maïeutique socratique mais deux d'entre eux engagent la réflexion sur ce que veut dire « accoucher les esprits ». En premier lieu, on trouve une évocation explicite de cette maïeutique dans le *Banquet*, lorsque Socrate rapporte l'enseignement de Diotime[2]. Après avoir parlé de l'amour, elle ajoute, au sujet de tous les hommes et non du seul Socrate qui est encore jeune au moment où se déroule cette scène :

> Socrate, dit-elle, tous les hommes sont gros dans leur corps et dans leur âme, et, quand nous avons atteint le terme, notre nature éprouve le désir d'enfanter. Mais elle ne peut accoucher prématurément, elle doit le faire à terme.[3]

Dans un autre dialogue, le *Théétète[4],* les choses se précisent puisque la maïeutique fait l'objet d'un développement important et que la fonction maïeutique de Socrate lui-même est cette fois-ci très clairement exposée. Face à ces hommes à l'esprit fécond, il faut un accoucheur et Socrate (plus âgé que lors de son entretien avec Diotime) possède cette compétence, dont Théétète va pouvoir bénéficier. Socrate révèle donc pour commencer sa fonction maïeutique, puis il énonce les caractéristiques des sages-femmes et enfin il montre en quoi il ressemble et en quoi il diffère de celles-ci. Il peut alors conclure :

---

[1] Parmi les prédécesseurs de Socrate (469-399 avant J.C.), on signalera tout de même deux figures qui se trouvent en marge de la philosophie : le présocratique Empédocle (490-430 avant J.C., approximativement) que l'on présentait d'ailleurs comme médecin et même fondateur d'une tradition médicale (voir la notice que lui consacre R. Goulet dans le troisième tome du *Dictionnaire des philosophes antiques*, Paris, Les éditions du C.N.R.S., 2000, p. 66-88 et tout particulièrement p. 81 « Empédocle et la tradition médicale ») ; l'un des disciples d'Empédocle, le sophiste Gorgias (483-374 avant J.C., approximativement) écrit dans son *Eloge d'Hélène* qu'« il existe une analogie entre la puissance du discours à l'égard de l'ordonnance de l'âme et l'ordonnance des drogues à l'égard de la nature des corps » (*Les Présocratiques*, « Gorgias », §14, Paris, « Bibliothèque de la Pléiade » Gallimard, 1988, p. 1034).

[2] Platon, *Le Banquet*, 201d-212c.

[3] *Op. Cit.*,

[4] Platon, *Théétète*, 148e-151d.

> Maintenant cela, mon très bon, je te l'ai exposé tout au long pour la raison suivante : je te soupçonne, juste comme toi-même tu le crois, d'être dans les affres parce qu'en ton sein tu portes quelque chose. Livre-toi donc à moi comme au fils d'une accoucheuse, qui lui-même fait des accouchements sa spécialité, et à ce que je peux te demander, aie à cœur de répondre autant que tu en es capable.[1]

On ne peut méconnaître la dimension religieuse de l'accouchement dans ce contexte ; la figure tutélaire de la déesse Artémis est mentionnée à ce moment du dialogue pour nous le rappeler. Mais la dimension médicale n'est pas pour autant absente de ces textes. D'une part, dans *Le Banquet*[2], Diotime parle de l'amour et du désir d'enfanter comme de maladies. D'autre part, dans le *Théétète*[3], Socrate évoque les médicaments que prescrivent et administrent les sages-femmes pour contrôler les contractions, déclencher un accouchement ou provoquer un avortement. Il suggère donc qu'il a le pouvoir de hâter ou ralentir la naissance d'une pensée et il affirme très explicitement qu'il se réserve le droit de faire avorter une réflexion qui ne serait pas conforme aux exigences de la vérité.

Outre le maïeuticien en la personne de Socrate, Platon se réfère à un autre type de docteur. Il faut pour le trouver se pencher à nouveau sur le texte du *Gorgias*[4]. Dans l'une de ses répliques à Polos, Socrate affirme qu'il y a une bonne manière de prendre soin de son corps et qu'elle se subdivise en deux savoir-faire : la gymnastique et la médecine. On peut de même identifier deux savoir-faire visant le soin de l'âme : la législation et la justice. Le premier savoir-faire cité est à chaque fois préventif : la gymnastique permet l'entretien des corps afin qu'on ne tombe pas malade ; la législation s'occupe de former de bonnes lois pour éviter que les citoyens ne deviennent délinquants ou criminels. Le deuxième savoir-faire est à chaque fois curatif : la médecine traite la maladie quand elle a eu l'occasion de s'installer, elle l'extirpe du corps ; la justice sanctionne le coupable, elle arrache le vice de l'âme où il est logé.

---

[1] *Op. Cit*., 151b-c.
[2] Cf. 207b.
[3] Cf. 149d.
[4] Cf. 464b-465d ; nous reprenons, pour l'approfondir, l'examen de ce passage auquel nous avons fait une première fois référence dans le chapitre I, non plus pour définir la technique mais pour mieux cerner l'analogie médico-philosophique.

En suivant cette analogie, on en vient à comprendre que la gymnastique ne se réduit pas à la simple activité physique mais qu'elle inclut, dans sa fonction prophylactique, ce qui s'apparente à une diététique. On en trouve la confirmation dans les études d'histoire de la médecine[1] qui montrent combien il était difficile pour les médecins de l'Antiquité de comprendre ce qui se passait dans un corps. On pouvait observer ce qui y entrait (les aliments, l'air) et ce qui en sortait (les fluides corporels, les excréments...).

Dans ces conditions, l'un des moyens d'action de la médecine consistait à prescrire un régime grâce auquel on contrôlait ce qui entrait dans le corps. Les traités hippocratiques *Airs, eaux, lieux*[2] ou encore *Du Régime*[3] sont très représentatifs de cette approche médicale soucieuse de l'environnement et de l'hygiène de vie du patient. On peut ainsi concevoir le philosophe comme une sorte de diététicien de l'âme, c'est-à-dire un médecin chargé de prescrire à l'âme une hygiène de vie saine dans un environnement lui-même sain et bénéfique en lieu et place du milieu qui souvent nous empoisonne.

De fait, alors même qu'il se méfie de la diététique qui pourrait donner trop d'importance au corps, Platon esquisse les linéaments d'une diététique philosophique de l'âme, dont son thème du souci de soi (*i.e.* de son âme) est emblématique. Bien des dialogues platoniciens – sinon tous – contribuent à ce projet. L'un des plus explicites est l'*Alcibiade*[4], Socrate y invitant Alcibiade à se détourner des soins du corps pour s'adonner au soin de l'âme. Mais cette conception diététique de la philosophie apparaît de façon plus nette encore chez les épicuriens et les sceptiques. Dans l'étude[5] qu'il leur consacre au sein de son recueil *La Philosophie comme thérapie de l'âme*, André-Jean Voelke détaille cette diététique sceptique.

---

[1] Voir sur ce point, outre l'article de Michael Frede (« Philosophy and Medicine in Antiquity ») et l'étude de Martha Nussbaum (*The Therapy of Desire*) déjà cités, le livre-référence de Jackie Pigeaud, *La Maladie de l'âme*, Paris, Les Belles Lettres, 2006, notamment la sous-partie « Éducation ou diététique », p.62-65.
[2] Hippocrate, *Œuvres*, II, 2 (*Airs, eaux, lieux*), Paris, Les Belles Lettres, 2003.
[3] Hippocrate, *Œuvres*, VI, 1 (*Du régime*) Paris, Les Belles Lettres, 2003.
[4] Platon, *Alcibiade*, 131a-132c.
[5] André-Jean Voelke, *La Philosophie comme thérapie de l'âme,* chapitre 7 : « Soigner par le logos : la thérapeutique de Sextus Empiricus », p. 107-126.

Elle a l'originalité d'assimiler la philosophie à un purgatif qu'il faut prendre pour évacuer les erreurs présentes en notre esprit mais qui quitte lui-même l'esprit. Voelke établit un parallèle avec la métaphore empruntée par Ludwig Wittengenstein à la fin de son *Tractatus logico-philosophicus*[1] : sa philosophie est telle une échelle dont il faut se débarrasser une fois arrivée en haut. Comment en arrive-t-on à donner ainsi congé à la philosophie dont pourtant on s'est servi ? Voelke renvoie au dernier chapitre des *Esquisses pyrrhoniennes*[2]. Sextus Empiricus y explique que, par philanthropie, le sceptique devient le médecin qui entreprend de guérir les dogmatiques ; leur maladie consiste dans le fait de tenir pour vrai ce qui est incertain.

Il faut donc évacuer cette opinion fausse et les raisonnements philosophiques sont les purgatifs rendant cette évacuation possible. Pour autant, il ne faudrait pas que le dogmatique se fasse de ces raisonnements de nouvelles opinions auxquelles s'accrocher. Par conséquent, le raisonnement doit être emporté en même temps qu'il emporte l'opinion du dogmatique. Puisque aucune opinion ne peut être tenue pour vraie, aucune ne mérite de rester en l'esprit de celui qu'on soigne. C'est toute la différence entre la diététique sceptique et la diététique épicurienne, sur laquelle Voelke se penche également dans son recueil[3]. Pour les épicuriens, il y a des vérités qui méritent de rester présentes en notre esprit toute notre vie ; et même, il serait préjudiciable de nous en défaire. Aussi faut-il se purger de l'erreur tout comme le font les sceptiques, mais pour ensuite remplir d'idées vraies le vide ainsi laissé. Le quadruple remède, explicité par Philodème de Gadara, remplit cette fonction : il s'agit d'éliminer les idées fausses sur la mort, les dieux, le plaisir ou la souffrance pour leur substituer de justes conceptions. Voelke interprète en ce sens une célèbre maxime d'Épicure[4] :

[1] Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Paris, « Tel » Gallimard, 1993. La proposition concernée est la suivante : « 6.54 - Mes propositions sont des éclaircissements en ceci que celui qui me comprend les reconnaît à la fin comme dépourvues de sens, lorsque par leur moyen - en passant par elles - il les a surmontées. (Il doit pour ainsi dire jeter l'échelle après y être monté.) » (p. 112).
[2] Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes*, § 32 « Pourquoi le sceptique propose parfois à dessein des arguments qui sont de faible pouvoir persuasif », p. 523-525.
[3] Voelke, *La Philosophie comme thérapie de l'âme*, chapitre 3 : « Santé de l'âme et bonheur de la raison », p. 36-57, et chapitre 4 : « Opinions vides et troubles de l'âme : la médication épicurienne », p. 59-72.
[4] Fragment 221 Usener cité par Voelke, *La Philosophie comme thérapie de l'âme*, p.36.

> Il est vide, le discours du philosophe qui ne soigne aucune affection humaine. De même en effet qu'une médecine qui ne chasse pas les maladies du corps n'est d'aucune utilité, de même aussi une philosophie, si elle ne chasse pas l'affection de l'âme.

Le verbe chasser qui est employé ici traduit un verbe grec (*ekballei*) qui a un sens médical, celui d'expulser, de se purger. Mais la vacuité doit ensuite être comblée par le contenu approprié. Dans les deux cas, scepticisme et épicurisme, on a d'abord affaire à une *catharsis* ; c'est au sujet de la suite que sceptiques et épicuriens diffèrent.

Les épicuriens emploient très systématiquement la métaphore médicale en deux sens. Le premier est celui que nous venons de voir : le philosophe prescrit des raisonnements qui sont des purgatifs. Le deuxième invite à considérer la philosophie comme une chirurgie procédant à l'amputation des opinions erronées et des passions nocives. Marcello Gigante[1] a souligné l'ambivalence de la thérapie épicurienne, entre diététique et chirurgie, dont traite également Martha Nussbaum dans *The Therapy of Desire*, dans un chapitre intitulé précisément « *Epicurean Surgery* ». Le passage le plus explicite à ce sujet est le suivant[2] :

> *Some people, said Epicurus, find truth all on their own ; some need a guide, but follow well ; those in a third group have to be driven. Then, says Philodemus, the teacher / doctor has no choice but to opt, very reluctantly, for surgery. Like a « wise doctor », he will operate at just the right time, and « out of well-wishing ».*

Si Martha Nussbaum remarque qu'il n'est pas facile de comprendre quelle forme pouvait prendre un « argument chirurgical », elle nous indique une piste : Philodème. Dans le traité de ce dernier sur *La colère*, retrouvé parmi les papyrus d'Herculanum, il est d'abord écrit que la colère est une affection qu'il faut traiter. Le vocabulaire médical est donc bien présent. Le traitement consiste à mettre sous les yeux du colérique les conséquences néfastes que pourrait avoir son état[3] :

---

[1] Marcello Gigante, « *Philosophia medicans in Filodemo* », *Cronache ercolanesi*, 5, 1975, p. 53-61.
[2] Nussbaum, *The Therapy of Desire*, p. 126.
[3] Cf. Philodème, *De la colère*, dans *Les Epicuriens*, Paris, « Bibliothèque de la Pléiade » Gallimard, 2010, p. 573.

> Bien que les médecins tiennent à ce que la vérité soit dite à leurs malades, aussi bien la gravité de leur maladie que les affections qu'elle provoque, ses autres inconvénients et même parfois, les dangers qu'elle fait courir, une partie de ces indications échappe généralement aux patients, et l'autre partie aussi, bien qu'il soient à même de la prendre en compte : cela explique qu'ils ne se montrent pas assez attentifs à les éviter, car ils s'imaginent que ces dangers n'ont qu'une médiocre importance. En revanche, le fait de leur mettre tout cela sous les yeux prépare leur conversion au traitement.

Ces recommandations du traité ne sont pas sans évoquer la colère d'Achille et les efforts d'Ulysse, Ajax et Phœnix pour l'apaiser[1]. Cette délégation veut faire comprendre à Achille quelles seraient les conséquences de son entêtement. Ajax invoque notamment *l'exemplum* de Méléagre qui a failli causer la perte de ses compagnons de lutte dans un contexte similaire. Mais Achille s'est trop enfoncé dans la colère pour entendre raison. La tripartition épicurienne mentionnée par Martha Nussbaum ci-dessus est ainsi tout à fait valable pour ce cas. Achille n'est certainement pas capable de retrouver la sérénité par lui-même, ni de suivre les indications de celui qui lui montre le chemin ; il a besoin d'être accompagné et même poussé pour quitter la colère qui l'anime. Pour autant, à ce stade du traité de Philodème, il n'est pas encore question de chirurgie, ni d'amputation en guise de traitement. C'est la suite de l'œuvre qui s'y réfère[2] :

> En tout cas, selon certains péripatéticiens – comme nous l'avons aussi mentionné plus haut incidemment par l'intermédiaire de personnages - « ils sectionnent les nerfs de l'âme », ceux qui en retranchent la colère et la rage, sans lesquelles il n'y a ni punitions ni vengeance ».

Dans cet extrait, Philodème prend part au débat sur l'utilité de la colère en rappelant une doctrine prétendument aristotélicienne : renoncer à la colère revient à faire preuve de mollesse, de lâcheté, d'injustice. Ce renoncement est présenté comme une ablation : « retrancher » et « sectionner » dénotent un geste chirurgical, même si celui-ci n'est pas tant destiné à guérir qu'à affaiblir et ressemble plus à une mutilation

[1] Cf. Homère, *Iliade*, Chant IX, Paris, « Bibliothèque de la Pléiade » Gallimard, 1955.
[2] Philodème, *De la Colère*, *op.cit.*, p. 583-584.

qu'à un traitement. Ce passage contribue tout de même à implanter dans le texte de Philodème la métaphore médicale. C'est un troisième passage[1] – celui cité par Martha Nussbaum à travers l'expression « *out of well-wishing* » notamment – qui conduit cette logique à son terme :

> Le sage, en effet, ne tombe pas sous le coup d'intenses affections comme celles-là – ce serait folie, puisque la vengeance instantanée regorge justement de milliers de maux, et nous chercherons justement à éviter cette dernière sous toutes ses formes, comme un très grand mal –, et il ne se jette pas sur la punition comme sur quelque chose qu'il tiendrait pour une source de jouissance – car il ne s'y ajoute même rien de plaisant – mais comme sur une chose très nécessaire (d'ailleurs, punir est totalement dépourvu de plaisir, tout comme absorber de l'absinthe ou se couper).

Une autre question débattue sur le thème de la colère succède ici à la problématique de son utilité, celle de la possibilité pour le sage d'être en colère. Philodème estime que le sage est inaccessible à la rage mais doit pouvoir employer la colère comme un moyen d'exercer sa justice. En ce sens, si la violence de cette passion le répugne, il s'y résoudra et y recourra non pour lui (comme un exutoire) mais pour les autres. Elle motivera la juste punition et passera à ses yeux pour un mal nécessaire, semblable à ses remèdes que le médecin prescrit car, bien que désagréables, ils sont bons pour le patient. La métaphore médicale se présente donc à ce point de l'extrait par l'intermédiaire tout d'abord de la référence à l'absinthe, qui peut évoquer le traitement des troubles digestifs dont il a été question plus haut. Elle prend en outre une forme chirurgicale grâce au verbe « se couper » qui désigne l'incision ou l'ablation plutôt que la coupure en tant que blessure anodine résultant de notre maladresse.

On le voit, l'idée que la philosophie est une thérapie prenant en charge les maladies de l'âme est un fait établi et indéniable. Entre maïeutique, diététique et chirurgie, elle revêt des formes diverses au cours de l'histoire. Pour ne pas en rester à une collection de portraits mais conférer à notre propos un caractère plus systématique, il est nécessaire d'en venir à présent à une approche plus conceptuelle.

[1] *Id*, p. 590.

2. Qu'est-ce qu'une thérapie ?

a) Caractérisation générale

On ne saurait en effet aller plus avant dans notre étude sans prendre le temps d'une mise au point conséquente autour de notre notion centrale, la thérapie. Il devient nécessaire d'en faire un concept plus fermement défini. Les questions ne manquent pas, sur cette notion. Quelle est la place de la thérapie dans la médecine ? En quoi consiste-t-elle et que vise-t-elle ? Se confond-elle avec le traitement, le soin ou la cure ? Quel est son objet : la personne toute entière ou la partie lésée seulement ? Et comment ce terme en vient-il à intégrer le domaine philosophique ? N'y figure-t-il que de manière analogique ?

On ne peut répondre à ces questions sans procéder au préalable à une investigation sur les origines grecques du terme et de ses nombreux dérivés : de *therapaina* (θεραπαινα, servante) à *thérô*[1] (θερω, réchauffer) en passant par les trois formes les plus fréquentes que sont *therapeia* (θεραπεία, le soin), *therapéuô* (θεραπεύω, prendre soin) et *therapôn* (θεράπων, le serviteur).

Ces termes semblent relever de trois domaines distincts : le domestique, le religieux et le médical. Au niveau domestique, ils désignent le service rendu par tous ceux qui, au foyer, veillent à l'entretien de la maison et de ses occupants. Au sens religieux, ils renvoient au culte et aux différentes actions par lesquelles on honore les dieux auxquels on croit. Dans le cadre médical enfin, ils signifient l'action de rendre la santé à qui est affecté par la maladie. Malgré les différences, on comprend que le même terme puisse s'appliquer à ces trois domaines. Plusieurs points communs le justifient.

[1] Le dictionnaire grec-français d'Anatole Bailly, avec prudence, suggère un lien possible entre « prendre soin » et « réchauffer ». Pour étayer cette hypothèse, il signale que le lien existe aussi en latin, comme en témoigne le mot « *fervor* » (ferveur) qui désigne aussi bien le zèle du serviteur que l'effervescence résultant d'un échauffement.

En premier lieu, il est à chaque fois question d'une activité qui prend place au sein d'une relation dont un terme au moins est une personne. L'autre terme en revanche peut être de diverses natures : une divinité (chez Hésiode, Hérodote ou encore Platon), des animaux (par exemple les chevaux dans le *Gorgias* en 516e), la terre qu'on cultive (Xénophon, *Economique, V, 12*), des objets (les navires dont on assure l'entretien selon Thucydide[1] ; les monuments à la conservation desquels il faut veiller[2]).

En second lieu, cette relation n'est pas réciproque mais asymétrique. Les deux termes ne sont pas à égalité puisque l'un se met au service de l'autre. Il lui apporte, par son action, un bénéfice que lui-même ne retire pas de cette relation. Celui qui soigne n'est pas soigné, et inversement.

Toutefois, à ce point, le sens religieux du terme *therapeia* semble suivre une voie différente en ce qu'il implique un rapport de force renversé si on le compare aux autres situations du soin. En effet, quand le médecin prescrit un traitement à son malade, il trouve celui-ci affaibli par la maladie ; le serviteur qui agit pour son maître remédie à la vulnérabilité de ce dernier et, par le soin apporté à son foyer et à sa personne, il entretient sa force vitale… Dans toutes ces circonstances, la thérapie présuppose un état déjà dégradé ou menaçant de se dégrader ; elle intervient pour rétablir ou préserver un état optimal. Il ne saurait en être ainsi pour le sens cultuel de *therapéuô* : le croyant ne sauve pas son ou ses dieux du péril ; c'est bien plutôt l'inverse qui est censé se produire. Considéré ainsi, le culte rendu au(x) dieu(x) révèle toute son ambigüité : quel bienfait un mortel peut-il prétendre apporter à une divinité qui est souvent conçue comme parfaite, toute-puissante, bienheureuse, omnisciente ? Sa prétention de se faire l'auxiliaire des dieux paraît dérisoire.

On ne saurait pourtant dissocier ces sens religieux d'une part et médical d'autre part. Tout d'abord, l'usage religieux de *therapéuô* est avéré et ne peut être écarté : mais surtout, la dimension religieuse du terme est bien présente dans la thérapeutique

[1] Cf. *La Guerre du Péloponnèse*, V, 12.
[2] Cf. Alain Schnapp, « *Thérapeia*. Le vocabulaire de la protection des monuments en Grèce et à Rome » dans *Sociétés et Représentations,* Paris, Editions de la Sorbonne, n° 47, printemps 2019, p. 15-26.

médicale, notamment à ses débuts[1]. En gardant ceci à l'esprit, on peut tenter de rendre compte de cette articulation du religieux et du médical de la façon suivante : la guérison espérée suite à l'action thérapeutique du médecin n'est effective qu'avec le concours des dieux. Ainsi, si le malade doit au médecin d'avoir recouvré la santé, le médecin lui-même est redevable aux dieux d'avoir pu bénéficier d'un pouvoir de guérison. C'est en quelque sorte à eux qu'il a emprunté la puissance mise ensuite au service de son patient.

A ce stade, la distinction entre *therapeia* et *epimeleia* permet de préciser davantage la nature et le *modus operandi* de la première. Initialement, *epimeleia* désigne de façon très large le fait de « s'occuper de ». Cela se comprend de diverses manières.
Il s'agit en premier lieu de prendre soin d'une chose (ou d'une personne) en s'y intéressant et en veillant sur elle ; dans ces conditions, la chose dont on prend soin occupe nos pensées, nous ne nous en détournons pas, nous ne sommes pas indifférents à son sort ; au contraire, nous lui accordons notre attention. C'est donc l'état d'esprit, entre sollicitude et vigilance, qui prime dans cette acception. Dans un deuxième temps, le sens *d'epimeleia* évolue pour dériver vers l'idée d'administration et de gouvernement. Emerge alors un aspect plus technique du souci ; à la disposition psychologique rencontrée d'abord s'ajoute un savoir-faire et la maîtrise du cadre juridique dans lequel doit se déployer cette activité.

Cette dimension de l'*epimeleia* est accentuée dans la troisième traduction possible du terme : l'application spécifique dans un domaine, l'étude minutieuse et spécialisée. Dans un article[2] qu'il consacre à la notion de *technè*, Jean Lombard, ressaisissant l'ensemble de ces trois sens *d'epimeleia*, fait par conséquent l'hypothèse suivante :

> La *therapeia* en effet, sans être aucunement dissociable des divers sens d'*epimeleia*, les dépasse dans l'affirmation nouvelle d'un type de soin lié à la connaissance et à la pratique dont est fait cet art spécialisé qu'on appelle *iatrikè*

[1] Sur la médecine grecque antique comme processus de rationalisation pré-scientifique, voir Pierre Pellegrin, « Médecine », dans J. Brunschwig, G. Lloyd et P. Pellegrin (dir.) *Le savoir grec*, Paris, Flammarion, 2011, pp. 470-492.
[2] Jean Lombard, « Aspects de la *technè* : l'art et le savoir dans l'éducation et dans le soin », *Le Portique* [En ligne], [En ligne], 2007, consultable sur http://journals.openedition.org/leportique/876

> *technè.* L'origine religieuse ou familiale n'est pas oubliée : le culte aux dieux et le respect des parents s'appellent encore *therapeia* chez Platon. Les notions de prévenance et de sollicitude portent également ce nom. Peu à peu, cependant, à mesure que s'étend le savoir de la médecine, un sens plus spécialisé encore va s'affirmer, autour des notions d'entretien de la vie d'une part, de poursuite de la santé d'autre part. *Therapeia* signifie ainsi prise en charge des individus et des espèces en vue de leur bonne conservation, et désigne en même temps « l'art de soigner le corps », c'est-à-dire, chez Platon, l'ensemble formé par la gymnastique et de la médecine. Se dégage alors, en se détachant de l'*epimeleia*, l'idée du soin comme une mise en pratique et une activation du savoir médical. Dans cette acception, *therapeia* est indissolublement lié à *iasis,* la guérison, de *iaomai*, qui signifie à la fois soigner et guérir : c'est ainsi tout le domaine de la thérapie qui se trouve constitué et délimité.

Tout soin requiert donc des connaissances, un savoir-faire. Mais quand le savoir qui en constitue le fondement se développe grandement, il devient nécessaire de nommer plus spécifiquement ce soin qui se spécialise. La discipline médicale (*iatrikè technè*), peut-être même la première parmi toutes les connaissances rationnelles développées dès l'Antiquité, en est venue à requérir un terme qui désigne précisément le genre de soin qu'elle constitue : la préservation ou la restauration de la santé grâce à la connaissance de la nature et du fonctionnement des corps vivants.

b) Traiter, soigner, guérir

L'histoire du vocabulaire médical telle que l'a étudiée notamment Nadia Van Brock[1] nous permet de conforter cette hypothèse. Les premiers traités médicaux, en particulier les textes présumés les plus anciens du corpus hippocratique, emploient plus fréquemment les verbes *iasthai* et *iatreuein*. En revanche, *therapeuein* n'y apparaît quasiment pas. On peut supposer, avec N. Van Brock[2], que les maîtres-fondateurs de l'art médical ont constitué un vocabulaire technique spécifique, à même de refléter la spécialisation de leur domaine d'étude et de pratique, tout en

[1] Nadia Van Brock, *Recherches sur le vocabulaire médical du grec ancien*, Paris, Klincksieck, 1961.
[2] *Op. cit*., p. 129-133.

mettant en valeur leur compétence relativement au charlatanisme de leurs concurrents.

Mais, dans ce qu'on considérerait alors comme une seconde phase de cette histoire linguistique, l'expansion de l'art médical dans la société grecque aurait conduit à la vulgarisation (au sens étymologique) de son vocabulaire. Les non-spécialistes s'appropriant cette discipline, des termes moins techniques et plus communs s'y seraient implantés. C'est précisément de cette façon que *therapeuein* aurait pris une dimension médical qu'il ne possédait pas initialement, au point de concurrencer, voire de supplanter *iasthai* dans le corpus hippocratique. En effet, les textes présumés plus tardifs de la collection, ignorent presque totalement ce dernier terme et font la part belle aux mots de la famille de *therapeuein*.

> On pourrait conclure de ce tableau que *therapeuein* est, dans la langue médicale, un néologisme, issu probablement de la langue courante, un vulgarisme qu'évite le style soigné du maître, mais qui se répand très largement aux dépens du terme technique qu'est *iatreuein*.[1]

Le même constat est dressé à propos des médecins post-hippocratiques[2], dont Galien évidemment. Les décrets honorifiques et les inscriptions retrouvées sur les ex-voto dans les sanctuaires dédiées à la médecine et aux divinités correspondantes (tel qu'Epidaure, par exemple)[3] témoignent d'une situation intermédiaire. Lorsque les patients veulent remercier les médecins et les dieux pour la guérison dont ils ont bénéficié, c'est autant *iasthai* que *therapeuein* qu'ils emploient.

Tout en insistant sur les lacunes de son étude et les restrictions qui en découlent pour toute conclusion ferme permettant une explication assurée de ce phénomène, N. Van Brock avance une conjecture, fondée sur l'indétermination et la polyvalence de *therapeuein*. Elle estime que c'est la généralité de ce terme qui aurait rendu possible son évolution vers une signification médicale. Elle observe en parallèle un glissement comparable du sens du mot *epimeleisthai*, de « prendre soin » à « traiter médicalement » mais dans le cadre d'un processus moins abouti :

[1] *Id*., p. 130.
[2] *Id*., p. 133-136.
[3] *Id*., p. 125.

> Il n'est pas, nous l'avons dit, à la portée d'une recherche linguistique de déterminer pourquoi *therapeuein* a pris, dans le vocabulaire médical, une place beaucoup plus importante que *epimeleisthai*, au point que des langues modernes connaissent la thérapeutique et ignorent ce qui aurait pu être une « *épimélétique ». Ce qu'une étude linguistique et philologique permet d'affirmer, c'est que *therapeuein* n'est pour ainsi dire, qu'un *epimeleisthai* qui a « réussi ».[1]

La plasticité particulière de *therapeuein* pourrait donc être la cause de ce succès.

c) Substitut, lieutenant, valet, serviteur

S'appuyant sur un article plus ancien[2], Nadia Van Brock suggère que le *therapeuein* grec dérive du hitite *tarpassa*, terme qui désigne le substitut et plus exactement, avec une connotation religieuse forte, la victime de substitution dans le contexte d'un sacrifice, d'un rituel d'expiation (à l'instar du bouc émissaire hébraïque dont l'équivalent grec est d'ailleurs couramment appelé *pharmakos*). Mais les étapes de cette transposition du hittite au grec demeurent méconnues et on ne sait dire avec exactitude comment on en arrive au grec *therapôn*, qui est le terme de cette famille dont on retrouve les traces les plus anciennes, dans les épopées homériques.

Nadia Van Brock présente le *therapôn* homérique comme l'obligé d'un prince plus puissant que lui, comme un guerrier devant servir un seigneur[3], au sein d'une relation qui peut être d'amitié et de respect mutuel. La hiérarchie existe mais n'est pas tant marquée, si bien que le terme de compagnonnage semble approprié pour traduire la nature de cette relation. La communauté des guerriers grecs est ainsi désignée par la périphrase « les compagnons d'Arès » (*therapontes arèos*). Le mot « lieutenant » serait adapté à la dimension guerrière du service dû et il rappellerait l'idée de substitution citée plus haut ; mais l'infériorité du lieutenant par rapport à

[1] *Id*., p. 139.
[2] Cf. « Substitution rituelle », *Revue hittite et asianique*, Fascicule 65, Klincksieck, Paris, 1959, p. 117-146.
[3] La féodalité du service de ce *therapôn* auprès d'un seigneur est toutefois contestée par plusieurs commentateurs, qui dénoncent la reconstitution a posteriori des sociétés de la Grèce archaïque à partir du modèle médiéval. Cf. P.A.L. Greenhalgh, « *The Homeric Therapon and Opaon and their Historical Implications* », *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, volume 29, Londres, 1982, p. 81-90.

celui dont justement il tient lieu s'y trouve accentuée. La notion de « ministre » pourrait également convenir pour certaines occurrences ; elle permettrait de distinguer ce service d'une simple servitude. Par exemple, on lit dans *l'Odyssée* (Chant XI, vers 255) l'expression *therapontes Dios*, pour évoquer deux rois à la puissance peu commune. La traduction « les compagnons » ou bien « les ministres » de Zeus est plus juste que la formule « les serviteurs » de Zeus.

Toutefois, Nadia Van Brock signale le cas très spécifique d'Apollon, qui instaure entre ses fidèles et lui une distance qu'on n'observait pas dans les cas d'Arès et de Zeus. Les services rendus à ces derniers étaient de nature guerrière et politique plutôt que religieuse. Avec Apollon, l'office devient plus nettement religieux et la sacralité du lien entre le fidèle et son dieu s'affirme. Dans le même temps, le serviteur d'Apollon (et des Muses) fait montre d'un respect et d'une humilité inédits. La vanité des rois distingués par le titre de compagnons de Zeus cède la place à la modestie du poète qui se conçoit comme le porte-parole de certaines divinités.

C'est à partir de *therapôn* ainsi compris que le verbe *therapeuein* entre dans le champ médical. Ni le point de départ – le sens féodal – ni le point d'arrivée – le sens médical – ne font difficulté : ils sont très bien attestés dans les textes. La transition entre ces deux pôles est en revanche énigmatique :

> S'il y a, pour *therapeuein*, un problème, il se pose à un autre niveau, et il est d'ordre historique et même, plus précisément, d'ordre sociologique : il concerne les circonstances qui ont permis à *therapeuein*, « assurer un service féodal, servir comme *therapôn* », d'aboutir à *therapeuein* « servir, soigner » ; du passage de l'un à l'autre, les textes n'ont aucune trace, et il y a un clivage net entre les données homériques et les données ultérieures. On peut toutefois s'imaginer comment, par suite de la décadence de la société féodale, *therapôn* a fini par désigner tout simplement le serviteur à gages ou l'esclave qui rend à son maître les services que rendait autrefois le *therapôn* homérique à son seigneur.[1]

Substitut, compagnon, lieutenant, ministre, officiant, serviteur… Tous ces termes qui ont précédé le sens proprement médical de *therapeuein* nous aident néanmoins à en

[1] Nadia Van Brock, *Recherches sur le vocabulaire médical du grec ancien,* p. 139.

explorer la richesse et les nuances. On retiendra l'idée que le *therapôn* est l'adjoint qui contribue par son action à la préservation, au rayonnement, voire à l'extension de la puissance de celui qu'il sert, qu'il s'agisse d'un dieu, d'un roi ou d'un maître.

Ce recours au vocabulaire de la puissance peut nous aider à formuler plus exactement encore ce qu'est la thérapie, tant du point de vue de celui à qui elle bénéficie que de celui de la personne qui opère le geste thérapeutique. La thérapie présuppose un amoindrissement (effectif ou seulement possible) de celui qu'on traite. Ayant perdu la santé (ou courant le risque de la perdre), sa puissance d'agir en est affectée et réduite. Dans certains cas, il peut parer à cette éventualité en ayant recours à ses propres ressources. Mais cela ne suffit pas toujours, pour deux raisons, l'une relevant du savoir et l'autre du pouvoir. D'une part, la seule préservation de sa puissance d'agir, et *a fortiori* son rétablissement, présuppose la maîtrise d'un savoir de plus en plus expert à propos de la nature du corps humain, voire de ses interactions avec l'esprit. D'autre part, au-delà d'un certain seuil, la dégradation de sa santé est telle qu'il ne peut plus espérer qu'elle se rétablira d'elle-même ; il a besoin du concours d'un autre, le thérapeute, pour y parvenir.

Le thérapeute est donc celui qui a la connaissance et la puissance requises pour rétablir la santé ; celui qui met cette capacité et cette expertise au service d'un autre. Pour autant, cette caractérisation ne suffit pas : il existe d'autres circonstances dans lesquelles la puissance d'un individu est mise au service d'un autre, sans que leur relation soit thérapeutique. Par exemple, dans le cadre politique ou militaire, l'obéissance est une forme de mise à disposition de la puissance du subordonné au profit du supérieur. Qu'est-ce qui distingue l'obéissance de la thérapie ? Lorsqu'un soldat obéit aux ordres d'un chef, il ajoute sa force propre à celle du chef ; le résultat est une addition de puissances. Mais celui à qui il obéit n'assimile pas sa puissance. Il en bénéficie de manière temporaire, elle lui demeure étrangère. S'il cesse d'obéir, il affaiblit celui à qui précédemment il se soumettait. En revanche, le médecin – le thérapeute en général – agit tout autrement sur celui qu'il soigne : il emploie ses connaissances pour administrer au malade le traitement qui permettra de réactiver sa propre puissance. De la sorte, une thérapie est réussie quand elle s'interrompt en laissant le patient à sa puissance retrouvée. La cessation du service du médecin

auprès de son patient n'entraîne pas un nouvel affaiblissement de celui-ci. Sa propre puissance est restaurée.

3. **Thérapie du *logos* par le *logos***

a) L'efficacité du *logos*

Puisque c'est le soin de l'âme, et par conséquent la restauration de la puissance du *logos*, qui nous intéressent en l'occurrence, il nous faut concevoir une thérapie dont les modalités soient en adéquation avec la nature de notre psyché. Mais de quelle manière peut-on agir sur l'âme, sinon au moyen d'idées et, par conséquent, à l'aide de paroles susceptibles de faire germer ces idées dans l'esprit ? Une telle suggestion se heurte pourtant à la façon dont, communément, nous considérons le langage. Nous peinons bien souvent à nous le figurer comme un moyen d'action et, en dépit des travaux d'auteurs comme John L. Austin sur la dimension performative de la parole[1], nous persistons à la concevoir comme inefficace. Par contraste avec l'action qui modifie le réel, la parole est tenue pour impuissante, passive ; par son intermédiaire, on ne peut faire mieux que produire un commentaire, un compte-rendu qui suit l'action mais ne la constitue pas. Ainsi, dans le genre de situations pathologiques qui nous occupe ici, elle pourrait servir à exprimer le mal-être ou la maladie, mais on voit mal comment elle pourrait aider le patient à en guérir.

Pour rendre crédible l'idée selon laquelle, dans l'Antiquité, la parole exerce une action thérapeutique sur l'âme, il importe de garder en mémoire l'existence, parallèlement à la parole ordinaire, d'une parole magico-religieuse. C'est à cette dernière que la médecine de l'âme emprunterait l'idée d'une efficience du verbe, tandis que l'autre correspondrait davantage aux mentalités contemporaines. Marcel Détienne, dans *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*[2], expose les deux types de parole, étudie leurs racines respectives et s'emploie à les distinguer.

[1] *Quand dire, c'est faire*, Paris, Seuil, 1970.
[2] Marcel Détienne, *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, Maspero, 1967 ; rééd. Paris, Librairie Générale Française, 2006.

La première, chronologiquement parlant, à faire son apparition dans l'histoire aussi bien que dans l'étude de M. Détienne, est la parole magico-religieuse. Parmi les attributs que l'auteur lui reconnaît, deux nous occuperont plus particulièrement ici : son exclusivité et son effectivité. Exclusivité d'abord, puisque cette parole magico-religieuse est l'apanage de quelques-uns et, à ce titre, assure à ceux qui la profèrent un statut incomparable dans la société grecque archaïque : le poète, le devin et le roi qui sont les relais entre le monde divin et le monde humain. Effectivité ensuite, dans la mesure où leur parole ne décrit pas une réalité mais contribue à la faire advenir. Elle n'est pas le commentaire d'une action ; elle est une action :

> Quand elle jaillit, la voix tire sa force du comportement gestuel. Tous ces comportements sociaux sont des symboles efficaces ; ils agissent directement en vertu de leur puissance propre : le geste de la main, le sceptre, l'olivier garni de laine sont le siège d'une puissance religieuse. La parole est du même ordre : comme la main qui donne, qui reçoit, qui prend, comme le bâton qui affirme le pouvoir, comme les gestes d'imprécation, elle est une force religieuse qui agit en vertu de sa propre efficacité. Quand le devin, le poète et le roi de justice prononcent une parole, elle n'est pas d'une espèce fondamentalement différente de la proclamation du vengeur ou des imprécations d'un mourant à l'adresse de ses meurtriers. C'est le même type de parole magico-religieuse.[1]

Pour illustrer cette caractéristique, Détienne la compare à la parole divine : qu'un dieu en vienne à faire une déclaration et par là même à prendre un engagement, il n'y a pas d'écart entre cet engagement et l'action qui le réalise, de telle sorte qu'il est impossible que cette déclaration se révèle vaine. De la même façon, un oracle n'est pas vraiment distinct de ce qu'il prédit, comme s'il y avait, sur un plan de la réalité, le fait en lui-même et, sur un autre plan, sa prédiction par l'oracle. Comme l'écrit Marcel Détienne[2], « la parole oraculaire n'est pas le reflet d'un événement préformé, elle est un des éléments de sa réalisation ».

On doit donc garder à l'esprit que cette parole magico-religieuse est conçue comme une forme de causalité parallèle à la causalité naturelle. Comme les causes

[1] *Op.cit*., p.115.
[2] *Id*., p.119.

matérielles (mécaniques, magnétiques…) présentes dans les lois de la nature, elle agit sur les êtres et sur le cours des choses ; mais à la différence de ces causes, elle n'emprunte pas la voie des causes matérielles, elle agit sur les choses par d'autres canaux. On serait tenté d'opposer à la naturalité des premières le caractère surnaturel de la seconde. Pourtant, le *modus operandi* de la parole magico-religieuse est lui-même tenu pour naturel : elle actionne les forces d'une nature invisible mais ce n'en sont pas moins des forces naturelles. Ainsi Détienne écrit-il que « la parole est même ici une chose vivante, une réalité naturelle qui pousse, qui grandit »[1] au point de pouvoir faire grandir avec elle celui dont elle chante les louanges et d'amoindrir l'homme qui est conspué : « La parole est véritablement conçue comme une réalité naturelle, une partie de la *phusis*. Le *logos* d'un homme peut croître, tout comme il peut décroître, dépérir »[2].

Le second type de parole, plus tardif, est la parole dialogue qui connaît son apothéose avec le modèle de la cité grecque au -V^{ème} siècle. Point pour point, la parole-dialogue s'oppose à la parole magico-religieuse dans le texte de Détienne. Celle-ci était le privilège exclusif de quelques hauts personnages de la société grecque, celle-là appartient en partage à tous les égaux de l'assemblée (soldats, citoyens…) :

> La parole[-dialogue] n'est plus ici le privilège d'un homme exceptionnel, doué de pouvoir religieux. Les assemblées sont ouvertes aux guerriers, à tous ceux qui exercent pleinement le métier des armes.[3]

Celle-ci est privée et celle-là publique : lorsqu'un citoyen prend la parole dans l'assemblée, il se place au centre du cercle et doit évoquer une affaire qui concerne l'ensemble de l'assemblée. Il serait malvenu de mentionner un sujet privé. Le corollaire de ce deuxième attribut de la parole-dialogue est la nécessité de convaincre les autres membres du groupe, les compagnons, les égaux. Puisque l'affaire est publique et les concerne tous, rien ne peut se faire sans l'approbation des autres :

[1] *Id*., p. 117.
[2] *Id*. p. 118.
[3] *Id*., p. 167.

> Instrument de dialogue, ce type de parole ne tire plus son efficacité de la mise en jeu de forces religieuses qui transcendent les hommes, il se fonde sur l'accord du groupe social qui se manifeste par l'approbation et la désapprobation. C'est dans les assemblées militaires que, pour la première fois, la participation du groupe social fonde la valeur d'une parole. C'est là que se prépare le futur statut de la parole juridique ou de la parole philosophique, de la parole qui se soumet à la « publicité » et qui tire sa force de l'assentiment d'un groupe social.[1]

Enfin, celle-ci se confond avec l'action, elle est intrinsèquement agissante ; celle-là occupe une autre temporalité, elle précède et informe l'action :

> Parole-dialogue, de caractère égalitaire, le verbe des guerriers est aussi de type laïcisé. Il s'inscrit dans le temps des hommes. Ce n'est pas une parole magico-religieuse qui coïncide avec l'action qu'elle institue dans un monde de forces et de puissances : au contraire, c'est une parole qui précède l'action humaine, qui en est le complément indispensable.[2]

Ainsi, les analyses de Marcel Détienne aboutissent à la constitution de deux pôles très marqués et nettement séparés. Il est intéressant pour notre sujet de noter que la médecine grecque connaît un important développement à l'époque où se produit la mutation qui conduit du premier au second de ces modèles historiques, politiques, culturels et sociaux. On fera ici l'hypothèse que, pour cette raison, la médecine emprunte aux deux registres de la parole, rationnelle par certains de ses aspects (à commencer par l'arrière-plan scientifique qui la sous-tend) mais magico-religieuse par d'autres.

b) La dimension langagière de la médecine

Si, pour un esprit du XXI^{ème} siècle, l'idée de cure par la parole évoque aisément les procédés de la psychanalyse élaborés par Freud et ses successeurs, il ne faut pas oublier que, dans l'Antiquité déjà, le *logos* est un – voire le principal – instrument du

[1] *Id*., p. 169-170.
[2] *Id*., p. 169.

médecin. La psychothérapie par la parole n'est pas une invention du XIX^{ème} siècle. Pour le comprendre, il convient de revenir sur les conditions d'exercice des praticiens antiques. La pratique de la médecine n'est alors pas fondée sur une science de la nature aussi précise, ni aussi rigoureuse et mathématisée qu'aujourd'hui. Les connaissances en la matière comportent une part d'incertitude, comme le souligne le traité hippocratique *De l'ancienne médecine* :

> Il faut essayer d'atteindre une mesure ; mais en fait de mesure, on ne saurait trouver aucun poids, ni aucun nombre en général, auxquels il suffise de se rapporter pour introduire la précision : on ne peut rien trouver d'autre en ce sens que la sensation du corps. Aussi est-ce un travail que d'acquérir une précision suffisante pour ne commettre que de petites erreurs, d'un côté ou de l'autre ; et je donne les plus grands éloges au médecin qui n'en commet que des petites ; mais l'exacte précision se trouve rarement.[1]

Du fait de cette incertitude dans les connaissances, l'action du médecin se trouve entravée. Une part d'aléatoire demeure, si bien que ses actes ne sont pas le meilleur témoignage de sa qualification. En outre, tandis que le médecin d'aujourd'hui dispose pour remplir son office d'un nombre non-négligeable d'outils (instruments, médicaments, techniques), pour son homologue du siècle de Périclès par exemple, ce n'est guère le cas. Ne serait-ce que pour conduire l'examen qui aboutit au diagnostic, le médecin est passablement démuni. En l'absence de thermomètre, de stéthoscope, d'analyses sanguines, il compte principalement sur ses cinq sens pour ausculter le patient[2]. Une fois son diagnostic posé, ses ressources (analgésiques, anesthésies, pharmacopée ou chirurgie) sont également limitées. Faute de pouvoir agir de manière ciblée, mécanique ou chimique, sur un organe précisément, le médecin s'efforce d'agir, par la parole, sur l'individu tout entier.

Ceci n'est possible qu'à la condition que le médecin confère à son discours des attributs qui sont susceptibles de le rendre thérapeutique. On peut en identifier deux, la compétence et la persuasion. En premier lieu, sa parole doit à la fois être guidée par et représentative de ses compétences médicales. L'insuffisance des moyens

[1] Cité par P.M. Schuhl dans « Platon et la médecine », *Revue des études grecques*, tome 73, Paris, 1960, p. 74-75.
[2] Cf. l'article de P.M. Schuhl précédemment mentionné.

dont le médecin dispose rend aléatoire l'issue de la maladie et le prive du contrôle de la situation, de telle sorte que, même doué, il n'est pas du tout assuré de tirer son patient d'affaire. Cela l'empêche de faire la preuve de sa qualité en faisant valoir le nombre ou la fréquence des guérisons auxquelles il a contribué. En revanche, ce qu'il est capable de dire sur le cas qui lui est confié s'avère décisif.

Sa compétence transparaîtra tout d'abord dans son habileté à mener l'entretien initial avec le patient ou ses proches. Ceci implique de poser les bonnes questions mais aussi, comme en témoignent plusieurs traités hippocratiques[1], d'interpréter convenablement les réponses en tenant compte, par exemple, des erreurs ou des mensonges du malade. A partir de ses observations et des informations recueillies, le médecin pose un diagnostic mais, ce qui compte plus encore, il fournit au malade une explication sur les causes et la nature de son mal. Il doit alors faire montre d'une autre compétence, toujours au travers de son discours : la clarté. Sur ce point, le traité hippocratique *Ancienne médecine* exige que le médecin veille à adapter ses explications aux aptitudes du patient, pour ne pas donner l'air de masquer son ignorance et son charlatanisme derrière un vocabulaire obscur.

Enfin, le médecin met sa compétence à l'épreuve des faits en déclarant son pronostic. Le praticien qualifié est en effet en mesure de décrire par avance l'évolution du mal, en prédisant l'apparition de nouveaux symptômes, en annonçant le délai avant la crise qui marque le paroxysme de la maladie, en estimant convenablement le temps qui s'écoulera avant la rémission.

En second lieu, outre la compétence qu'elle exprime, la parole ne saurait être thérapeutique si elle ne s'avère pas convaincante. L'office du médecin consiste dans une assez large mesure à obtenir du patient qu'il fasse lui-même le nécessaire pour conserver ou recouvrer la santé : par l'adoption d'un régime alimentaire en adéquation avec son métabolisme, par la pratique régulière de la gymnastique et la fréquentation du gymnase ou encore par l'application avec laquelle il respecte l'ordonnance qui lui est prescrite. Il importe donc qu'il sache convaincre celui-ci que,

[1] Voir notamment *Pronostic* 1, *Epidémies* I, 11 et *Epidémies* IV, cités par Giuseppe Cambiano, « Platon et les rapports entre théorie et praxis dans la médecine hippocratique », *Etudes platoniciennes* [En ligne], n°10, 2013 consultable sur http://journals.openedition.org/etudesplatoniciennes/351.

malgré les contraintes et les inconvénients du traitement, ce dernier est bénéfique, voire vital. Au-delà d'ailleurs de l'adhésion de son seul patient, c'est l'approbation collective que recherche le médecin pour assoir sa réputation et se constituer une clientèle suffisamment fournie.

Un exemple célèbre de l'importance de la persuasion dans le domaine médical nous vient du récit prêté à Gorgias par Platon, dans le dialogue éponyme (456b-c) : Gorgias voulant démontrer la puissance de la rhétorique raconte qu'il lui arrive d'accompagner dans sa tournée son frère médecin ou d'autres de ses confrères et il constate dans ces occasions que ceux-ci, aussi compétents soient-ils, éprouvent des difficultés à convaincre certains patients de prendre le traitement préconisé. Il met alors son talent de rhéteur au service des médecins et adresse aux malades des paroles persuasives mais qui ne sont pas fondées sur une expertise médicale. Il parvient ainsi à obtenir des malades qu'ils désirent dorénavant suivre les recommandations du médecin.

En définitive, la parole est omniprésente dans le soin médical le plus classique. Entretien préalable à l'auscultation, diagnostic, explication, pronostic, exhortation : elle ponctue l'activité du médecin. C'est donc en toute cohérence qu'on la retrouve, dans le cadre de la thérapie de l'âme, où elle joue un rôle fondamental.

c) De l'incantation à la *logothérapie*

Toute la difficulté, à ce stade de notre étude, réside dans le fait de rendre compte de l'efficience de la parole sur l'âme troublée ; plus exactement, il convient de comprendre comment la parole, sortie du contexte strictement magico-religieux, demeure efficace lorsqu'elle intègre le domaine médical. En effet, on peut admettre que, en accord avec leurs croyances mythico-religieuses, les grecs aient attribué à un logos plus qu'humain le pouvoir magique de modifier la réalité. On accorde également que la médecine modifie l'état du corps par le truchement de régimes, de médicaments ou d'interventions chirurgicales. En revanche, la faculté d'une parole non-magique à modifier l'état de l'âme, à y restaurer la santé, demeure mystérieuse. En d'autres termes, là où la réflexion de Marcel Détienne a permis de constituer deux

pôles très distincts que l'on pourra nommer – pour simplifier – celui de la parole sacrée et celui de la parole profane, le principe même d'une thérapie de l'âme par le discours nous impose en quelque sorte de faire se rejoindre ces pôles. Une telle *logothérapie* ne se conçoit qu'à la condition de conférer à une parole profane une puissance que nous n'avons pour l'instant rencontrée que dans la parole sacrée.

Une partie de la réponse à cette problématique se trouve dans l'ouvrage que Pedro Lain Entralgo consacre à la parole comme procédé thérapeutique dans la culture grecque antique : *La curacion por la palabra en la antigüedad clasica*[1]. Dans une étude qui embrasse un large corpus allant des épopées homériques aux doctrines philosophiques antiques en passant par les traités hippocratiques, la tragédie ou encore la sophistique, il se penche sur la dimension active et thérapeutique de la parole. L'une des idées maîtresses de sa réflexion est que la philosophie, héritant de la fonction magique et religieuse de la parole archaïque, produit une conception profane du *logos* thérapeutique. Elle envisage, pour ce faire, la production de discours qui n'empruntent pas des voies surnaturelles pour attiser, activer ou ré-activer la vertu qui caractérise l'âme saine.

Lain Entralgo souligne tout d'abord le fait que de très nombreuses cultures intègrent des pratiques reposant sur l'efficacité de la parole. Toutes ont en commun, selon lui

> la prétention de contraindre la nature, au moyen de la récitation ou du chant d'une formule déterminée, en vue de l'accomplissement de ce qu'on attend d'elle, que ce soit la guérison d'une maladie, l'arrivée de la pluie ou la réussite d'une partie de chasse[2].

En se fondant sur ce socle commun, il recense trois usages distincts de la parole performative. Ce sont, du moins, les trois usages que les épopées homériques permettent d'identifier, et qu'il retrouve par la suite dans les œuvres des tragiques et des philosophes grecs. La parole se fait prière, incantation ou bien charme (sans

[1] Pedro Lain Entralgo, *La curacion por la palabra en la antigüedad clasica*, Madrid, Revista de Occidente, 1958

[2] *Op. cit.* p. 45 *: « la pretension de obligar a la naturaleza, mediante la recitacion o el canto de una expresion verbal determinada, al cumplimiento de lo que de ella se desea, la curacion de una enfermedad, la presentacion de la lluvia o el buen éxito de una partida de caza ».*

dimension magique, le charme renvoyant en l'occurrence au plaisir d'entendre des paroles douces, apaisantes donc charmantes).

> Dans le cadre de la maladie, la parole est employée avec trois intentions différentes, dans l'épopée homérique : l'une est impérative, l'autre magique et la dernière psychologique et naturelle. La parole impérative est la « prière » (*eukhè)* ; la parole magique est l'« incantation » (*epodè*) ; celle dont l'intention est psychologique est la parole charmante (*terpnos logos*) ou suggestive (*thelkterios logos*).[1]

Sous ses deux premières formes, la parole retrouve la dimension sacrée que nous avons rencontrée dans l'étude de Marcel Détienne. Toutefois, la nouveauté du propos de Lain Entralgo tient au fait qu'il met en lumière le processus par lequel l'incantation déborde progressivement du domaine du sacré pour intégrer celui du profane, passant ainsi du culte au soin à l'instar du glissement sémantique repéré au sujet du terme *therapeuein*.

Cette évolution est probablement rendue possible par le fait qu'il existe, dès l'origine, un usage thérapeutique de la parole sacrée. Homère en atteste dans ses épopées, comme le remarque Lain Entralgo qui établit son analyse sur un cas emblématique, et en même temps unique, puisqu'il s'agit du seul emploi du terme incantation (*épodè*) dans *l'Odyssée* : la prise en charge, au Chant XIX (vers 457 et suivants), de la blessure d'Ulysse par Autolycos et ses fils. Lors d'une chasse avec ses oncles, le futur roi d'Ithaque fait face à un sanglier géant qui le renverse et l'entaille à la cheville avec sa défense, juste avant qu'il ne le transperce lui-même de sa lance.

> Aussitôt, pour soigner cet Ulysse divin, les fils d'Autolycos se mettent à l'ouvrage : ils bandent avec art la jambe du héros, arrêtent le sang noir par le moyen d'un charme, puis hâtent le retour au manoir paternel.

Mais il rappelle en outre un élément qui n'apparaît pas explicitement dans ce

[1] *Id.*, p. 44 : « *En relacion con la enfermedad, la palabra es usada en el epos homérico con tres intenciones distintas : una impetrativa, otra magica y otra psicologica o natural. La palabra impetrativa es la « plegaria (eukhè) ; la palabra magica es el « ensalmo » (epodè) ; la palabra de intencion psicologica es el « decir placentero » (terpnos logos) o « sugestivo » (thelkterios logos) ».*

passage de l'épopée, à savoir le caractère démonique de toute maladie ou blessure dans la mentalité de l'époque. Il y a bien évidemment la cause matérielle directe de la blessure (la défense du sanglier pénètre dans les chairs) mais on peut supposer, en sus de celle-ci, une cause immatérielle et invisible, l'action d'un démon. Les soins apportés à Ulysse sont à la fois une manière de comprimer la plaie pour arrêter l'hémorragie et une façon de contenir et de neutraliser les effets du contact avec le démon.

On comprend mieux, dès lors, certaines des quatre caractéristiques que Lain Entralgo attribue à l'incantation. En premier lieu, « la récitation de l'incantation thérapeutique ne paraît pas réservée aux membres d'une caste définie ». En deuxième lieu, l'incantation n'est pas adressée à l'individu malade en lui-même ; elle vise plus spécifiquement les forces de la nature – autrement dit les *daïmons* – qui entretiennent un invisible et indirect rapport de causalité avec la pathologie. En troisième lieu, l'incantation ne repose pas sur la maîtrise du véritable nom des choses, alors que c'est là le principe des pratiques magiques de plusieurs autres cultures. Il s'agit plutôt, par les paroles adéquates, de conduire les forces à l'œuvre dans la maladie ou la blessure vers l'issue qu'on a choisie. Le *daïmon*, toujours lui, doit être charmé et ainsi pris au piège des séductions de l'incantation. Enfin, en quatrième lieu, l'incantation a un effet cathartique ; c'est la conséquence logique de ce qui précède, l'extirpation du *daïmon* – dont l'arrivée marque le début de l'infection – est l'objectif premier du traitement. La guérison se conçoit comme l'élimination de celui-ci.

Ce qui est vrai dans le contexte de l'épopée ne perd pas brusquement toute validité mais s'estompe peu à peu. La culture grecque évolue, et avec elle la littérature, qui témoigne de préoccupations nouvelles, parmi lesquelles la confrontation avec le divin doit ménager une place plus grande aux conflits interpersonnels. De l'épopée homérique à la tragédie (Eschyle, Sophocle, Euripide) puis de la tragédie à la sophistique (Gorgias, Antiphon), Pedro Lain Entralgo suit les vestiges de cette histoire dont le sacré et le divin ne sont pas absents mais où, sans aller jusqu'à parler de désacralisation, il convient de noter une humanisation croissante des préoccupations. De plus en plus souvent, dans les œuvres tragiques, poétiques, rhétoriques ou sophistiques, les hommes sont confrontés à d'autres hommes. Il ne

leur suffit plus, par conséquent, d'intercéder auprès des dieux et des démons ; il leur est désormais tout autant nécessaire d'influer sur leurs semblables, voire de s'opposer à eux.

Dans ce cadre émerge un dyptique, dont Lain Entralgo montre qu'il structure la pensée tragique sur les relations humaines : « la force ou la parole »[1]. S'agissant de la parole, dans ce contexte renouvelé, elle ne peut plus être la parole sacrée de la Grèce archaïque ; elle ne peut pas non plus jaillir ex nihilo. C'est donc à une modification de la parole incantatoire qu'on assiste. En se décalant vers la troisième forme énoncée par Lain Entralgo – la parole plaisante et charmante – l'incantation s'ajuste. Elle conserve quelques caractéristiques de l'incantation et le lien de cette parole profane avec la parole sacrée dont elle dérive perdure à travers quelques signes. Pour commencer, elle est parfois encore présentée comme une formule magique, un envoûtement ; mais cette dénomination n'est plus littérale, elle se fait métaphorique. Et ainsi, s'éloignant insensiblement de son modèle magico-religieux, elle se rapproche d'un autre paradigme, médical cette fois.

d) Les deux paradigmes de Gorgias

Un texte comme *l'Eloge d'Hélène* par le sophiste Gorgias[2] est symptomatique de ce mouvement puisqu'on y trouve cette double affiliation de la parole, magique d'une part et médicale de l'autre. Pour réhabiliter la reine de Sparte, Gorgias entend montrer que son départ pour Troie ne peut avoir pour cause que l'une des quatre hypothèses qu'il expose et que la responsabilité d'Hélène n'est engagée dans aucun de ces quatre cas. La troisième hypothèse, étudiée dans les paragraphes 8 à 15, met en cause le discours :

> Et si c'est le discours qui l'a persuadée en abusant son âme, si c'est cela, il ne sera pas difficile de l'en défendre et de la laver de cette accusation. Voici comment : le discours est un tyran très puissant ; cet élément matériel d'une extrême petitesse et totalement invisible porte à leur plénitude les œuvres

[1] *Id.*, p. 100.
[2] Cf. *Les Présocratiques*, *op. cit.*, p. 1031 et suivantes.

> divines : car la parole peut faire cesser la peur, dissiper le chagrin, exciter la joie, accroître la pitié.[1]

S'ensuit une description des effets de la parole dont le principe nous est révélé en conclusion : « le discours provoque en l'âme une affection qui lui est propre »[2]. Gorgias en revient aux fondements de la pensée philosophique de son temps : l'âme agit et, de ce fait, elle anime le corps ; mais elle pâtit également, recevant des impressions du monde extérieur et se trouvant affectée par lui. Le discours est pour sa part une modalité de l'agir, à quoi doit nécessairement correspondre une réalité qui se trouve affectée par lui ; l'âme est cette réalité. Mais Gorgias ne se contente pas de ces éléments fondamentaux. Il enrichit son explication de précisions nouvelles et, pour ce faire, il puise son vocabulaire dans le lexique de la magie :

> Les incantations enthousiastes (*dunamis tès epodès*) nous procurent du plaisir par l'effet des paroles, et chassent le chagrin. C'est que la force de l'incantation, dans l'âme, se mêle à l'opinion (*tè doxè tès psuchès*), la charme (*ethelxe*), la persuade (*epeise*) et, par sa magie, change ses dispositions (*metestèsen autè goètéia*). De la magie et de la sorcellerie sont nés deux arts qui produisent en l'âme les erreurs et en l'opinion les tromperies (*psuchès amartèmata kai doxès apatèmata*).[3]

Parce qu'il concentre des caractéristiques de la parole que nous avons pu repérer précédemment, il convient de s'attarder un instant sur cet extrait. On remarque d'abord que ce passage décrit ce que le langage fait à l'âme, et comment il le fait. Plus exactement, il affirme que le discours agit, non pas *sur*, mais *dans* l'âme. Il porte sur l'opinion très spécifiquement, à laquelle il fait subir trois opérations, à savoir charmer, persuader et modifier.

De ces trois termes, un verbe se détache dans la mesure où il est l'aboutissement de tout le processus : modifier. C'est bien l'opinion (pas l'âme) qui est modifiée ; le verbe employé pour le signifier est *methistèmi* (*meta-istèmi*), autrement dit passer d'un état à un autre. Au fil de ses réflexions, Pedro Lain Entralgo évoque les limites de la

[1] *Op. cit*., §8, p. 711-712.
[2] *Id*., §9, p. 712.
[3] *Id*., §10, p. 712.

parole thérapeutique et signale, notamment, son incapacité à modifier la nature essentielle des êtres[1]. Elle peut déclencher un déplacement, au sein seulement des divers états que cet être est susceptible, par nature, de connaître. Mais il restera dans les limites de cette nature. Il en va ainsi de l'opinion : le discours peut la faire varier mais pas l'arracher à sa condition d'opinion. La suite de l'extrait semble conforter cette interprétation :

> Si tous les hommes avaient en leur mémoire le déroulement de tout ce qui s'est passé, s'ils connaissaient tous les événements présents, et, à l'avance, les événements futurs, le discours ne serait pas investi d'une telle puissance ; mais lorsque les gens n'ont pas la mémoire du passé, ni la vision du présent, ni la divination de l'avenir, il a toutes les facilités. C'est pourquoi, la plupart du temps, la plupart des gens confient leur âme aux conseils de l'opinion. Mais l'opinion est incertaine et instable, et précipite ceux qui en font usage dans des fortunes incertaines et instables.[2]

La *metastasis* qu'opère le discours au niveau de l'opinion n'est possible que si cette dernière n'est pas figée dans la certitude d'un savoir solidement fondé. Ce n'est bien évidemment pas le cas : une telle conviction ne serait plus une opinion mais une connaissance. Il n'y a d'opinion que dans l'incertitude et l'instabilité que Gorgias souligne ici. Voilà pourquoi le discours a une prise sur elle et peut la faire changer d'état.

Enfin, on remarquera au sujet du passage mentionné plus haut (§8) que cette modification est précisément ce qui est présenté comme l'effet d'une magie. Ce n'est pas si surprenant si on définit comme magique toute opération dont les voies, empruntant d'autres chemins que ceux de la causalité physique ordinaire, nous apparaissent mystérieuses. Dans ces conditions, notre difficulté à saisir la façon exacte dont le discours modifie l'opinion nous conduit à y voir quelque chose de magique. Mais ce n'est plus là qu'une manière de parler. On sait à présent que cette *metastasis* est conforme à la nature de l'âme, à celle de l'opinion comme à celle du *logos*. Le modèle magico-religieux peut et doit alors s'effacer au profit d'un autre, le

[1] Cf. par exemple *Op. cit.*, p. 130.
[2] Gorgias, *Op.cit*., §11, p. 1033.

paradigme médical, qu'on retrouve plus loin dans le texte de Gorgias :

> Il existe une analogie entre la puissance du discours à l'égard de l'ordonnance de l'âme et l'ordonnance des drogues à l'égard de la nature des corps. De même que certaines drogues évacuent certaines humeurs, et d'autres drogues, d'autres humeurs, que les unes font cesser la maladie, les autres la vie, de même il y a des discours qui affligent, d'autres qui enhardissent les auditeurs, et d'autres qui, avec l'aide maligne de Persuasion, mettent l'âme dans la dépendance de leur drogue et de leur magie.[1]

Ce nouveau paradigme enrichit notre idée d'une efficience du *logos* de trois manières. Premièrement, il s'adapte au contexte d'un discours profane, contrairement à l'incantation présentée plus tôt, en ayant recours à une métaphore qui n'implique plus le divin, le démonique ni le surnaturel. Deuxièmement, il ajoute à ce que nous avions appris jusque là l'idée selon laquelle il convient de déterminer le type de discours approprié au genre de trouble qu'on éprouve. Ce n'est pas le discours, en général, qui est susceptible d'apaiser une maladie de l'âme, quelle qu'elle soit. Tout comme il faut administrer le médicament adéquat à la maladie, il faut adresser à celui qui souffre le discours correspondant à son mal. Troisièmement, ce nouvel extrait conforte l'idée, déjà présente dans les références à la tromperie, qu'un mauvais usage du discours est possible et que ce moyen est fondamentalement ambivalent, à l'instar du *pharmakon* qui désigne ou le poison, ou le remède. Le discours agit sur l'âme de manière salvatrice aussi bien que toxique. Le projet de Gorgias en est la meilleure démonstration : prétendant rendre service à son lecteur en le persuadant qu'Hélène fut injustement accusée d'avoir été déloyale, il reporte la faute sur la persuasion du discours perfide dont elle aurait été la victime. Ainsi, le moyen par lequel Gorgias veut nous aider est celui qui a perdu Hélène.

4. Un cas emblématique : la thérapeutique stoïcienne

L'un des exposés les plus complets de cet aspect de la doctrine du Portique nous est

[1] *Id*., §14, p. 713.

fourni par les livres III et IV des *Tusculanes* de Cicéron. Ce dernier n'est pas stoïcien, ces options philosophiques, quoique éclectiques, le portent plus volontiers vers l'Académie ; mais sur cette question de la thérapeutique des passions, il critique les péripatéticiens et les épicuriens, et approuve les disciples de Zénon, donnant un précieux compte-rendu de leur position en la matière.

a) Théorie des passions.

Très clairement, les maladies de l'âme sont, pour les stoïciens, les passions. Cicéron explique que le terme grec est *pathos,* dont la traduction la plus exacte serait le latin *morbus*, mais il lui préfère le terme de *perturbatio* pour respecter l'usage de la langue latine. En ressort l'idée d'une passivité, aussi bien en grec (*pathein* désignant le fait de subir) qu'en latin (la *perturbatio* est ressentie par l'individu mais non pas causée par lui ; il est perturbé ou troublé mais pas perturbateur).

On retrouve quelque chose de cette étymologie, outre le rapprochement entre passion et passivité, dans tous les termes qui dans la langue française sont associés aux passions, et évoquent l'emportement (la colère), le transport (amoureux), le ravissement... Et ils prennent tout leur sens si l'on a en tête l'idée que ces passions s'opposent à la raison, autrement appelée « principe directeur ». Sous l'effet de la passion, l'esprit ne se contrôle plus, il cesse de se diriger et se trouve emporté par quelque chose d'extérieur à lui. Ce vocabulaire du mouvement est extrêmement présent dans les *Tusculanes* et dans leur description de la nature des passions :

> C'est pourquoi il n'y a rien de mieux que ce qui est dans l'usage de la langue latine ; nous disons : « n'être plus en sa propre puissance » (*exisse ex potestate*) de ces effrénés qui sont emportés par le désir ou par la colère (bien que la colère soit elle-même une sorte de désir ; car on définit la colère le désir de se venger ; ceux donc qui sont dits « n'être plus en leur propre puissance » sont dits ainsi parce qu'ils ne sont plus au pouvoir de cet esprit à qui la nature a donné puissance sur l'âme toute entière.[1]

Ce vocabulaire se retrouve dans l'analyse du chagrin, qui est celle des quatre

[1] Cicéron, *Tusculanes* III, V, 11 dans *Les stoïciens* I, Paris, Gallimard, 1962, p. 297.

passions fondamentales sur laquelle Cicéron fonde sa réflexion : « il y a naturellement dans les âmes une partie tendre et molle qui est secouée par le chagrin comme par une tempête »[1]. A l'inverse, celui qui est vertueux et donc préservé de l'agitation des passions est décrit en des termes qui marquent l'absence de mouvement ou bien indiquent un mouvement ordonné et régulier, non plus brusque et violent :

> Reste donc que la probité soit une quatrième vertu – son caractère propre paraît être de gouverner et d'apaiser les mouvements du désir de l'âme et, en s'opposant à la passion, de conserver en toute chose un accord bien régulier avec soi-même […]. Donc l'homme probe, ou si tu préfères, mesuré et tempérant, doit être aussi constant ; s'il est constant, il est tranquille ; s'il est tranquille, il est exempt de tous les troubles de l'âme, donc aussi du chagrin.[2]

La même caractéristique (absence d'impétuosité et repos de l'âme) se rencontre dans les trois passions convenables : la volonté, qui est un désir assagi ; la joie, qui contraste avec le plaisir ; la circonspection ou mise en garde, qui est l'équivalent raisonnable de la crainte.

Le chagrin, la crainte, le plaisir et le désir, c'est-à-dire les quatre passions fondamentales, sont décrits comme des mouvements violents, « sans frein », des « secousses », des « tressaillements » ou des « saisissements ». Les trois bonnes passions sont plus modestement « des tendances », « calmes », « sages », « prudentes ». Un extrait des *Tusculanes* concentre cette opposition :

> Par instinct en effet, on cherche toujours ce qui paraît être un bien et l'on évite le contraire ; c'est pourquoi, dès que se présente l'image de quoi que ce soit qui paraît être un bien, la nature même nous pousse à essayer de l'atteindre. Quand cette recherche est sage et prudente, cette tendance est ce que les stoïciens appellent *boulêsis*, et nous, volonté ; cette qualité qui selon eux n'existe que chez le sage se définit « la tendance où le souhait s'accompagne de raison ». Lorsque cette tendance s'oppose à la raison et devient trop ardente, c'est le désir sans freins, qui se trouve chez tous les non-sages. De même, le

[1] *Id*., p. 298.
[2] *Id*, p. 300-301.

> mouvement qui nous fait atteindre un bien est de deux sortes : lorsque l'âme calme et sage est mue par la raison, c'est ce que l'on appelle la joie ; lorsqu'elle tressaille vainement et d'une manière désordonnée, c'est le plaisir, c'est-à-dire la joie qui exulte, la joie exagérée, que l'on définit « un transport de l'âme privée de raison ». Et puisque nous évitons instinctivement les maux comme nous recherchons instinctivement les biens, la tendance à les éviter, si elle est raisonnable, est appelée mise en garde, et l'on voit bien qu'elle n'existe que chez le sage ; si elle ne s'accompagne pas de raison mais d'un saisissement qui nous abaisse et nous domine, elle prend le nom de crainte, la crainte est donc une mise en garde qui est contraire à la raison.[1]

On y retrouve également tout ce qui concourt à la définition stoïcienne de la passion puis à la classification des sortes de passion au moyen d'une combinatoire articulant les trois couples mentionnés ou sous-entendus ici : bien / mal, présent / futur, raisonnable / déraisonnable. La définition stoïcienne de la passion est systématiquement constituée de trois éléments. Elle est caractérisée comme (1) un mouvement, point important qu'on a déjà abordé mais qui ne suffit pas et réclame des précisions. Il pourrait en effet s'agir d'un mouvement corporel. C'est pourquoi la passion est aussi présentée comme (2) propre à l'âme. Cette deuxième condition est elle aussi nécessaire mais pas suffisante, surtout si l'on songe aux passions néfastes, les bonnes passions étant traitées de façon bien plus marginale par Cicéron. Enfin la passion se voit qualifiée par (3) son opposition à la raison.

Ainsi se construit la définition à laquelle se réfère Cicéron pour exposer son problème au livre III des *Tusculanes*[2] : les passions sont « (1) des mouvements (2) de l'âme (3) n'obéissant pas à la raison ». De même au livre IV, quand il s'agit de déterminer si le sage est sensible aux passions en général et non plus, comme dans le troisième livre, au seul chagrin, Cicéron renvoie à la définition de Zénon : « (1) un mouvement (2) de l'âme qui (3) s'écarte de la droite raison et qui est contraire à la nature »[3].

[1] *Tusculanes* IV, VI, 12-13, p. 333.
[2] *Id*, III, IV, 7, p. 296.
[3] *Id*, IV, VI, 11, p. 332.

Une difficulté apparaît au sujet de la troisième composante et Cicéron s'en fait l'écho dès le livre III : comment concevoir cette opposition de la passion à la raison ? Faut-il comprendre (3a) que la passion est absence pure et simple de raison, celle-ci étant comme inexistante et inaudible ? Ou bien doit-on penser (3b) que la passion est une forme de mépris à l'égard d'une raison trop faible pour se faire obéir, bien qu'elle se fasse entendre tout de même ? Ou encore, devrait-on dire de la passion (3c) qu'elle est une rébellion assumée, une infraction intentionnelle à l'injonction de la raison ? Tel est le sens de la triple formule de Cicéron à ce moment de son traité : « toute passion est (1) un mouvement (2) de l'âme (3a) dépourvu de raison ou (3b) dédaignant la raison ou (3c) désobéissant à la raison ». Cicéron signale cette divergence dans la définition de la passion mais sans résoudre le problème qu'elle implique, alors même que cela aura des conséquences sur la thérapeutique.

Cette définition générale de la passion débouche sur une description des diverses passions particulières, notamment les quatre passions fondamentales que sont la crainte, le chagrin, le plaisir et le désir. Cicéron explique très bien que les passions naissent à propos d'une situation présente ou bien d'une situation à venir. Quand le présent nous offre ce que nous estimons être un bien, nous éprouvons du plaisir ; quand il nous amène un mal, nous ressentons du chagrin. Quand le futur nous promet de bonnes choses, la passion qui nous ébranle est le désir ; si ce sont de mauvaises choses, la crainte s'ensuit. Du moins, ce sont les passions qui nous assaillent lorsque le mouvement qui leur correspond échappe à toute mesure et au contrôle de la raison. Trois autres passions, raisonnables cette fois, émergent en regard de celles-ci, lorsque le mouvement de l'âme est modéré : la joie est un plaisir raisonnable ; la volonté un désir raisonnable ; la circonspection ou mise en garde une crainte raisonnable (mais il n’existe pas de chagrin raisonnable).

Le tableau suivant permet de synthétiser cette classification stoïcienne des passions :

	BIEN		**MAL**	
	Raisonnable	**Déraisonnable**	**Raisonnable**	**Déraisonnable**
Présent	Joie	Plaisir	∅	Chagrin
Futur	Volonté	Désir	Mise en garde	Crainte

Le stoïcisme de Cicéron, sur cette question des passions du moins, s'exprime tout particulièrement dans son refus d'une modération aristotélicienne des passions. Si celles-ci sont des maladies, on ne peut se satisfaire d'être modérément malade. Il convient de se guérir des passions, de les extirper. Comme le prétend une métaphore employée par Plutarque, on ne se noie pas moins à une coudée sous la surface qu'à cinq cents brasses ; ce qu'il faut, c'est sortir la tête de l'eau[1]. On ne cesse pas d'être malade quand on parvient à modérer la pathologie, par conséquent il faut s'en débarrasser.

Comment y parvenir ? La thérapie réclame une étiologie : on ne guérit qu'un mal dont on a déterminé les causes. Il faut donc compléter notre triple caractérisation de la passion prise en elle-même par une remarque sur ce qui la précède sans être tout à fait déjà la passion : elle provient d'un jugement, d'une opinion erronée sur ce qui est considéré à tort comme un bien ou un mal. La colère d'Achille s'explique par exemple par le préjudice que représente à ses yeux la confiscation de Briséis par Agamemnon.

Et cela suggère déjà deux possibles traitements. D'une part, dans le cadre de ce qu'on appelle une thérapeutique générale, on peut cibler la nature même de la passion, autrement dit cet enchaînement d'un jugement et d'un mouvement excessif, peu importe le type de passion (chagrin, crainte, désir ou plaisir). D'autre part, dans

[1] Plutarque, *Des Notions communes contre les stoïciens*, X,1063a, dans *Les stoïciens I*, p. 142.

le cadre d'une thérapeutique spéciale, c'est-à-dire d'une thérapeutique qui prend en compte la spécificité de chaque passion, qui s'ajuste à chaque espèce de passion, on peut se pencher sur le jugement particulier qui fait naître tel genre de passion. Dans ses *Tusculanes*, Cicéron revient à plusieurs reprises sur la diversité des approches thérapeutiques :

> Pour les passions dont j'ai parlé, il y a divers traitements ; et l'on ne guérit pas tous les chagrins de la même façon ; il y a des remèdes différents pour l'affliction, pour la pitié et pour l'envie. Et même en général pour chacune des quatre passions génériques, il faut distinguer selon que notre discours s'adapte mieux à la passion en général, qui est mépris de la raison ou penchant violent, ou bien à chacune des passions comme la crainte, le désir et les autres ; et dans ce dernier cas, faut-il se demander si la circonstance d'où est née la peine, par exemple, doit être supportée avec peine, ou s'il faut en toute circonstance abolir entièrement la peine [...].[1]

b) Thérapeutiques générale, minimale et spéciale

En premier lieu, il est donc possible de s'attaquer au fait même d'éprouver des passions. Cette formule, la plus typiquement stoïcienne, est aussi la plus radicale (au sens propre du terme) en ce qu'elle implique de combattre la racine de la passion, c'est-à-dire le jugement qui initie le mouvement passionnel. Un jugement tel que « Untel m'a causé du tort en m'insultant » peut déclencher la tristesse ou la colère, or un principe stoïcien cardinal affirme qu'il n'y a de bien que le bien moral et de mal que le mal moral. Aucun autre jugement que « j'ai bien agi » ou « j'ai mal agi » ne doit donc nous affecter. Cette thérapeutique exige de celui qui y recourt qu'il ait embrassé les principes du stoïcisme et qu'en outre il soit suffisamment avancé dans sa pratique pour que ce double dogme influe sur ses représentations et son mode de vie ; par conséquent, tous ne sont pas en mesure de l'appliquer. Cicéron, à la fin du livre III des *Tusculanes*[2] qui traite de la pratique de la consolation, se réfère ainsi à la méthode chrysippénne :

[1] *Tusculanes* IV, p. 351.
[2] *Tusculanes* III, p. 326.

> Quant à la consolation de Chrysippe, c'est la plus solide selon la vérité ; mais selon les circonstances du chagrin, elle offre plus ou moins de difficultés. C'est un grand travail de prouver à un homme affligé que son affliction vient de son propre jugement et de ce qu'il croit qu'il doit agir comme il le fait.

« Selon la vérité », il convient de dire que seul le mal moral est un mal, de sorte que tous les autres soi-disant maux n'existent pas et ne peuvent ni ne doivent déclencher de passion. En d'autres termes, le tort qui est à la source de la passion, en l'occurrence l'affliction, n'a aucune réalité ni fondement dans les événements mêmes ; il est illusoirement créé par l'individu passionné et « vient de son propre jugement ». Néanmoins, « selon les circonstances », on peut être conduit à donner quelque crédit à cette passion et à l'examiner pour elle-même. On trouve quelque chose de similaire dans un passage du *Manuel* d'Epictète :

> Quand tu vois quelqu'un qui est dans la douleur verser des larmes parce que son fils s'est expatrié ou parce qu'il a lui-même perdu tous ses biens, fais bien attention de n'être pas toi-même entraîné par la représentation selon laquelle il serait plongé dans des maux extérieurs, mais tout de suite aie ceci présent à l'esprit : « Ce n'est pas ce qui arrive qui afflige cet homme (car d'autres ne s'affligeraient pas de pareil événement) mais le jugement qu'il porte sur les choses qui lui arrivent. » Pourtant, n'hésite pas, en paroles, à compatir avec lui, et même, éventuellement, à l'accompagner dans ses plaintes. Mais toi, fais bien attention de ne pas gémir aussi intérieurement.[1]

Là encore, « selon la vérité », l'exil du fils ou la perte des biens ne sont pas véritablement des « maux extérieurs » car ils ne sont pas des *maux* tels que la doctrine stoïcienne les définit. Le seul véritable mal est celui qu'on s'inflige à soi-même en étant mal intentionné car alors on fait un mauvais usage de la partie directrice de son âme ; c'est une dégradation, une déchéance. Les autres prétendus maux – ceux qui par conséquent ne relèvent pas du mal que l'on veut commettre mais de celui dont on se croit la victime – sont illusoires : des jugements inadéquats créent artificiellement et l'idée qu'un tort est subi, et la passion qui en découle. Ce thème, dont la formulation la plus lapidaire se lit dans le *Manuel* (« Ce qui trouble les

[1] *Manuel*, § 16, p. 173-174.

hommes, ce ne sont pas les choses mais leurs jugements sur les choses »[1]) est omniprésent chez Epictète[2] et Marc Aurèle[3], sa fréquence indiquant combien il est important de s'exercer à se détacher des anciennes et fausses opinions pour réformer son esprit autour d'une droite conception. Il s'agit, ce faisant, de désamorcer la passion en lui ôtant sa raison d'être, qu'on aura dénoncée comme finalement nulle et non avenue.

En deuxième lieu, on peut contester – non le fait que les jugements produisent des passions en général – mais le contenu particulier de tel ou tel jugement, afin de le désamorcer plus spécifiquement. Ainsi l'avare corrigera son jugement sur l'argent et le colérique reviendra sur l'idée qu'on lui cause du tort en l'insultant. Si une telle thérapeutique partage avec la précédente l'ambition de supprimer la passion, le moyen employé n'est plus le même : l'attaque est plus localisée, on cible le jugement qui est spécifiquement à la racine d'une passion bien définie. Cicéron évoque[4] dans les *Tusculanes* ce traitement présenté comme plus ouvert :

> Que toute passion soit donc effacée et l'âme apaisée, en lui enseignant que ce qui donne naissance au plaisir et au désir n'est pas un bien, et que ce qui produit la crainte ou la peine n'est pas un mal. Pourtant le remède déterminé et spécifique, c'est de montrer que les passions sont par elles-mêmes vicieuses et n'ont rien de naturel [...]. Mais il y a une autre manière de raisonner et de parler qui, en supprimant l'opinion fausse, retranche en même temps la peine ; et cette méthode est plus utile, mais elle réussit rarement, et elle ne doit pas s'adresser au vulgaire.

D'abord, la thérapeutique générale est rappelée (« les passions sont par elles-mêmes vicieuses ») puis intervient « une autre manière de raisonner » visant à dissoudre le jugement porteur de la passion. L'exercice de la définition physique des choses[5] dans les *Pensées* de Marc Aurèle illustre parfaitement cette deuxième sorte de thérapeutique. En effet, pour l'empereur-philosophe, nombre de nos passions

[1] *Manuel*, §5, p. 166.
[2] Voir par exemple *Les Entretiens* I, 19, p. 106 ; I, 25, p. 124 ; II, 16, p. 208 ; III, 19, p. 322.
[3] Dans *La Citadelle intérieure*, Pierre Hadot relève dix-huit occurrences du thème. Cf. *Introduction aux « Pensées » de Marc Aurèle*, p. 80.
[4] *Tusculanes* IV, p. 352.
[5] Cf. Pierre Hadot, *Introduction aux « Pensées » de Marc Aurèle*, p. 178-179 et *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, p. 210-211.

proviennent d'une hypertrophie du jugement, hypertrophie dont on se prémunit quand on revient à ce que sont les choses en elles-mêmes, physiquement, dépouillées de tout ce qu'on leur ajoute indûment.

> Oui, représente-toi bien dans ton imagination, à propos des mets et de tout ce qu'on mange, que c'est ici un cadavre de poisson, là un cadavre d'oiseau ou de porc, et d'autre part le Falerne est du suc de raisin, la robe pourpre des poils de brebis mouillés du sang d'un coquillage ; à propos de l'accouplement, un frottement de ventre et l'éjaculation d'un liquide gluant accompagnée d'un spasme. Telles sont ces images qui vont jusqu'aux choses mêmes et les pénètrent pour faire voir ce qu'elles sont ; et telle est la manière dont il faut procéder pendant toute la vie ; là où les choses ont une valeur apparente trop grande, les dénuder, bien voir leur vulgarité, leur enlever tous les détails dont elles se parent.[1]

Moins confidentielle que la première, puisqu'elle ne s'adresse plus exclusivement aux stoïciens, cette thérapeutique est pourtant considérée par Cicéron comme tout de même restreinte. C'est pourquoi une troisième approche est promue, qui ne vise pas à la disqualification de la passion mais estime qu'il faut composer avec. On envisage alors la passion comme un fait établi et inévitable car inhérent à la condition humaine. Dans ces conditions, soit la passion n'est pas encore là, mais alors on pense qu'elle ne peut pas manquer de se produire ; soit la passion a déjà pris naissance et on ne croit pas pouvoir la congédier facilement Cela implique, pour cette troisième approche, deux régimes d'action distincts, l'un préventif et l'autre curatif.

Pour ce qui est de l'optique préventive de cette thérapeutique minimale, il convient de parler de la place accordée par les stoïciens, et par Cicéron, à l'exercice spirituel de la prévision des maux. Par définition, ce genre d'exercices ne se comprend que si l'on admet que l'on va probablement se retrouver dans des situations pénibles, des circonstances dont on reconnaît qu'elles induisent un préjudice et génèrent une passion funeste comme le chagrin, la crainte ou un de leurs dérivés. Le but n'est pas alors de supprimer la passion mais d'en réduire l'impact en la privant de ce qui

[1] Marc Aurèle, *Pensées pour moi-même*, VI, 13 dans *Les stoïciens* II, p. 1180.

accentue souvent ses effets : son caractère inopiné et surprenant. Un thème, pourtant anodin, se prête fréquemment à cet exercice de la prévision des maux, c'est celui des désagréments qu'il faut s'attendre à endurer lorsqu'on se rend aux bains publics. Sénèque les évoque, quand il répond à Lucilius dont les esclaves se sont enfuis :

> Il n'y a en ceci rien d'extraordinaire, rien à quoi on ne pût s'attendre. Être choqué de ces misères, n'est pas moins ridicule que de se plaindre parce qu'on se fait éclabousser aux bains ou qu'on est bousculé dans un endroit public ou qu'on se crotte dans la boue. Il se passe dans la vie exactement ce qui se passe aux bains, au milieu d'une foule, sur un chemin. On te décochera des avanies, d'autres t'arriveront au hasard. La vie n'est pas délicieux passe-temps.[1]

Épictète reprend ce thème et cette méditation à son compte :

> « Si tu vas te baigner, représente-toi ce qui arrive dans un établissement de bain : les gens qui t'aspergent d'eau, qui te bousculent, t'injurient, te volent. [...] Car ainsi, si survient quelque empêchement à la baignade, que te soit présent à l'esprit : « Mais je ne voulais pas seulement me baigner, mais aussi, en même temps, faire en sorte que mon choix de vie demeure en conformité avec la nature [...]. »[2]

Et Marc Aurèle lui fait écho en invoquant d'autres circonstances de la vie quotidienne : « Se dire dès l'aurore : Je vais rencontrer un indiscret, un ingrat, un violent, un perfide, un arrogant »[3]. On peut s'étonner de la banalité des propos de Marc Aurèle et Épictète mais l'extrait de Sénèque permet d'en saisir la réelle profondeur. Non seulement ce qui est dit ici des désagréments les plus quotidiens et les moins graves est une métaphore des drames les plus grands de l'existence humaine (« il se passe dans la vie exactement ce qui se passe aux bains », écrivait Sénèque), mais encore il faut voir une gradation se mettre en place dans l'exercice spirituel : avant d'être capable d'endurer des catastrophes, il est nécessaire de s'être entraîné à supporter des revers de fortune plus modestes. Ce n'est donc que dans

[1] Sénèque, *A Lucilius*, CVII, 2, p. 1009. La *Lettre* LVI s'attardait déjà sur les inconvénients liés à la proximité d'un établissement de bains publics.
[2] *Manuel,* 4, p.166.
[3] *Pensées*, II, 1, dans *Les stoïciens* II, p. 1146.

un deuxième temps que l'on peut appliquer la prévision des maux à des difficultés extra-ordinaires. Sur ce point, Marc Aurèle et Épictète reprennent le cas de la mort d'un proche, voire d'un enfant :

> En embrassant son enfant, il faut, comme disait Épictète[1], se dire en soi-même : Peut-être mourra-t-il demain. – Paroles de mauvais augure ! dit-on. – Nullement, répond-il, simple indication d'une réalité naturelle ; ou bien alors il serait de mauvais augure de dire que les épis seront moissonnés.[2]

Mais nous devons à Sénèque l'une des démonstrations les plus magistrales de cette prévision des maux, à l'occasion de la Lettre 91. Quelques passages de cette lettre, qui évoque l'incendie de Lyon (en août 64) pour parler en vérité de l'incendie de Rome par Néron (en juillet 64), traitent de la pertinence de l'exercice de la prévision des maux :

> L'inattendu accable davantage, et leur étrangeté augmente le poids des infortunes : il n'est pas de mortel chez qui la surprise même n'ajoute au chagrin. Voilà pourquoi il n'y a rien qu'on ne soit tenu de prévoir. Plaçons-nous d'avance dans toutes les conjonctures imaginables et méditons, non sur les accidents habituels mais sur tous les accidents possibles.[3]

Ou encore, un peu plus loin :

> Il faut se représenter tout et fortifier son âme contre les épreuves qui peuvent l'atteindre. Exils, souffrances de la maladie, guerres, naufrages, médite sur tout cela. La maladie peut t'ôter à ta patrie comme elle peut t'ôter ta patrie. Elle peut te reléguer aux déserts ; ces lieux mêmes où s'étouffe la foule peuvent se changer en un désert. Mettons-nous devant les yeux le tableau complet de l'humaine condition ; représentons-nous, non les accidents de la réalité courante, mais toutes les diverses formes sous lesquelles peuvent se présenter l'accident, si nous voulons éviter les surprises et ne pas risquer de perdre le sang-froid à regarder comme extraordinaire un fait simplement peu commun.[4]

---

[1] Le texte correspondant se trouve dans Épictète, *Entretiens*, III, 24, p. 368-369.
[2] *Pensées*, XI, 34, *op. cit*. p. 1240.
[3] Sénèque, *A Lucilius*, XCI, 3-4, p. 917.
[4] *Id*., 7-8, p. 918.

L'imagination est ici sollicitée pour nous confronter aux situations les moins probables mais aussi, et de ce fait, les plus bouleversantes. C'est une constante dans ces lignes : la surprise accroît le chagrin et, à défaut d'abolir celui-ci, on peut désamorcer celle-là. La même idée se retrouve chez Cicéron[1] lorsque ce dernier ajoute à la définition du chagrin comme passion issue de la considération d'un mal présent, l'idée que ce mal est inattendu. On lui retire une grande partie de sa force quand on ne lui permet plus, par l'exercice de la prévision des maux, d'être inattendu. Cette méditation agit sur l'esprit de manière prophylactique. A l'inverse, cette thérapeutique minimale peut être employée de manière curative. Dans ces circonstances, cette approche se concentre sur l'atténuation des passions existantes et non à venir. Elle est susceptible de convenir à un plus grand nombre de personnes qui ne sont pas prêtes à renoncer à leurs passions.

Le cas du chagrin lié au deuil en est un exemple privilégié : il ne s'agit pas de bannir toute passion ; ni même de convaincre son interlocuteur qu'il a tort de penser que le décès d'un proche est un mal ; on prend acte de l'existence de cette passion et on tente patiemment de l'amoindrir. Face au chagrin, la *consolatio*, genre littéraire et philosophique à part entière, combine ces diverses approches et n'hésite pas à puiser à d'autres sources que le stoïcisme :

> Tel est donc l'office des consolateurs : supprimer complètement le chagrin (1), ou bien l'adoucir (2), ou bien en retrancher le plus possible (3), ou bien l'arrêter et ne pas permettre qu'il s'étende davantage (4), ou bien le faire passer sur d'autres objets (5). Il en est qui pensent que l'unique office du consolateur, c'est de supprimer complètement le mal : tel est l'opinion de Cléanthe (a). D'autres veulent que son office soit de montrer que ce n'est pas un grand mal, comme les Péripatéticiens (b). D'autres, comme Épicure (c), détournent de la pensée des maux vers celle des biens. D'autres pensent qu'il suffit de montrer que rien de fâcheux n'arrive si les événements sont prévus. Chrysippe (d) pense que le principal dans une consolation, c'est d'écarter ce préjugé que, en s'affligeant, on s'acquitte d'un devoir juste et obligatoire. D'autres rassemblent tous ces genres, dont chacun peut porter sur les uns sans émouvoir les autres ; c'est à peu près

[1] *Tusculanes* III, p. 305-306.

> ainsi que j'ai composé ma *Consolation* ; j'ai mis ensemble tous les genres de consolation ; j'avais en effet le cœur gros de chagrin, et j'essayais toutes les manières de le guérir.[1]

Cet extrait est caractérisé par la pluralité des objectifs et des doctrines. On note en effet cinq offices différents de la consolation : suppression (1), atténuation (2), ablation (3), endiguement (4) ou diversion (5).

Trois de ces objectifs sont rapportés à des doctrines clairement identifiées : le stoïcisme de Cléanthe (a) pour la suppression (1), l'aristotélisme (b) pour l'atténuation (2), l'épicurisme (c) pour la diversion (5). La doctrine de Chrysippe (d) est rattachée à un type de consolation que l'on ne peut pas sans ambiguïté associer à l'un des cinq offices énumérés, même si l'on peut concevoir que sa stratégie est celle de (4) l'endiguement (« écarter ce préjugé que, en s'affligeant, on s'acquitte d'un devoir juste et obligatoire »). Enfin, la dernière sorte de consolation, l'ablation (3), ne renvoie pas à une doctrine spécifique.

Cicéron indique pour terminer la particularité de sa consolation, à savoir son éclectisme. Il n'hésite pas à recourir à toutes ces pratiques à la fois, naviguant d'une finalité à l'autre, s'inspirant des diverses sectes sans exclusive. Il n'exprime de réserve qu'à l'égard de l'approche épicurienne, qu'il ne considère pas comme un traitement mais comme une façon de négliger la passion :

> Il n'est pas en notre pouvoir, lorsque nous sommes tourmentés, par des choses qui dans notre opinion sont des maux, de nous les cacher et de les oublier ; elles nous déchirent, nous secouent, nous blessent, nous brûlent, nous empêchent de respirer.[2]

Il y a urgence à traiter les maladies de l'âme. Ce qui disqualifie l'épicurisme confère à toutes les autres doctrines une légitimité réelle. On ne peut pas se priver d'un moyen efficace de parvenir à la guérison, ce ne sont donc pas des raisons doctrinales mais pratiques qui entrent en ligne de compte dans l'éclectisme de Cicéron. Et, de la

[1] *Tusculanes* III, p. 324-325.
[2] *Tusculanes* III, p. 309

même façon, sa préférence pour le stoïcisme sur cette question des passions se trouve pondérée par son pragmatisme. Bien que Cicéron partage l'objectif stoïcien de l'extirpation des passions, il concède que les circonstances ne s'y prêtent pas toujours et qu'il est parfois nécessaire de viser momentanément un objectif plus modeste, mais aussi plus réaliste :

> Mais il faut choisir son temps dans les maladies de l'âme aussi bien que dans celles du corps ; tel le Prométhée d'Eschyle, à qui l'on avait dit : « Tu sais bien, je pense, Prométhée, que la raison peut guérir la colère » ; il répond : « Oui, si on approche le remède en temps opportun et si l'on n'aggrave pas la blessure en y portant la main ».[1]

La colère, qui est la passion examinée en l'occurrence, doit être extirpée ; mais à vouloir le faire trop tôt, on risque de nuire au patient au lieu de le guérir. On peut donc procéder plus progressivement et passer par une étape intermédiaire, parmi les autres formes de consolation que Cicéron a mentionnées plus haut, qu'il s'agisse de l'atténuation ou de l'endiguement. Ce souci de l'efficacité, cette prise en compte de l'individu et cette attention au moment propice sont des éléments essentiels d'une thérapie de l'âme.

c) Qu'est-ce qu'une thérapie philosophique de l'âme ?

Au terme de ce parcours au sein de la tradition antique, principalement hellénistique, d'une philosophie conçue comme thérapie de l'âme, le moment est venu de faire la synthèse de ce qui nous semble constituer l'essence même de cette pratique philosophique et, par voie de conséquence, de ce à quoi nous devons être attentifs dans l'œuvre de René Descartes si nous voulons pouvoir y reconnaître des formes modernes de thérapie de l'âme. Nous trouvons d'ailleurs dans l'étude de Martha Nussbaum une volonté similaire de définir la thérapie philosophique de l'âme[2]. Elle met en avant trois caractéristiques générales, qui sont en fait les réponses aux trois

[1] *Tusculanes* III, p. 325.
[2] *Therapy of desire*, I, 3, p. 28-29 : *1 . A tentative diagnosis of disease, of the factors, especially socially taught beliefs, that are most prominent in preventing people from living well. 2 . A tentative norm of health: a conception (usually general and to some degree open-ended) of the flourishing and complete human life. 3. A conception of proper philosophical method and procedure [...].*

questions fondamentales en la matière. Premièrement, qu'est-ce qu'une maladie de l'âme et quelles en sont les causes les plus notables ? Deuxièmement, qu'est-ce que la santé de l'âme ? Autrement dit, qu'est-ce qu'une vie humaine pleinement épanouie ? Troisièmement, quelle est la méthode proprement philosophique pour conduire de la maladie à la santé de l'âme ?

Nussbaum accorde une importance toute particulière au troisième point, l'une des thèses majeures de son ouvrage étant que la spécificité de la philosophie parmi les autres thérapies de l'âme tient au fait qu'elle procède d'une manière résolument rationnelle. Les *logoi* (qu'elle traduit par *arguments*) sont les instruments de la philosophie, ici comme partout ailleurs. On ne le comprend que si l'on admet, avec Nussbaum, qu'il existe une dimension opératoire des arguments philosophiques. Ce ne sont pas simplement les éléments constitutifs d'une théorie ; ils agissent sur l'individu qui les pense, ils modifient à la fois sa compréhension du monde, son système de valeurs et les désirs qui en découlent.

Cela conduit Nussbaum à éclaircir les conditions qui permettent à des arguments d'être, précisément, thérapeutiques. Dans la synthèse qui clôt le chapitre premier de *Therapy of Desire* (« *Therapeutic arguments* ») et qui a pour fonction de définir la thérapie de l'âme, elle dresse une liste de dix réquisits, les trois premiers traitant de ce qui confère à un argument sa force thérapeutique :

> *1. Arguments have a practical goal : they are directed at making the pupil better, and can be assessed for their contribution to this end. (This, as I said, does not entail that the value of argument must be merely instrumental.)*
> *2. They are what we might call value-relative : that is, at some level they respond to deep wishes or needs of the patient and, again, are to be assessed in accordance with their success in doing this.*
> *3. They are responsive to the particular case : just as a good doctor heals case by case, so good medical argument responds to the pupil's concrete situation and needs.*
> *These three characteristics can be expected to be present, in some form, in any ethical view that takes its lead from the medical analogy.*[1]

[1] *Id.,* p. 46.

Si elle a raison, au-delà des seules limites de la philosophie antique qui lui a permis de bâtir son paradigme, ces critères pourraient s'appliquer à la philosophie moderne et nous permettre d'affirmer qu'elle est encore, à certains égards, une thérapie de l'âme. Les propos d'Épictète conservent-ils une pertinence après le stoïcisme impérial ?

> Messieurs, l'école du philosophe est un cabinet médical. Quand on en sort, on ne doit pas avoir éprouvé du plaisir mais de la douleur. Car vous n'y entrez pas en bonne santé, mais l'un avec l'épaule démise, l'autre avec un abcès, un autre avec une fistule, un autre avec un mal de tête. Est-ce que moi, ensuite, je m'assois et vous récite mes petites pensées et mes petites moralités pour que vous me fassiez des éloges en sortant de chez moi, tout en remportant qui son épaule telle qu'il l'avait apportée, qui sa tête dans l'état où elle était, qui sa fistule, qui son abcès ?[1]

[1] *Entretiens*, III, 23, p.353.

Chapitre III

Maladies et médecine de l'âme chez Platon

Les études portant sur le thème de la philosophie antique conçue comme thérapie de l'âme, à l'instar de celle d'André-Jean Voelke, font toujours la part belle à la période hellénistique et aux écoles qui y fleurissent, tout particulièrement l'épicurisme et le stoïcisme. Elles traitent Aristote comme extérieur à cette conception thérapeutique de la philosophie, ainsi que le déclare sans détour Michel Foucault[1]*. Et si elles ne méconnaissent pas la dimension médicale des dialogues de Platon, elles s'en tiennent le plus souvent à une analogie faible : le parallèle avec la médecine permet surtout de faciliter la compréhension du projet philosophique platonicien, de souligner les spécificités de l'activité philosophique par comparaison avec la pratique médicale.*

Nous voudrions par conséquent procéder à une étude plus systématique du caractère thérapeutique de la philosophie de Platon, afin de déterminer s'il est essentiel ou secondaire. Dans quelle mesure peut-on affirmer que Platon élabore une thérapie philosophique de l'âme ? Ses dialogues livrent sur ce point des éclairages distincts et complémentaires, riches et complexes, au point même de paraître quelques fois contradictoires. Pour ne pas s'égarer dans la résolution d'un problème aussi imposant, on peut signaler qu'il présuppose en fait deux questions successives. En premier lieu, de quoi l'âme peut-elle souffrir ? En deuxième lieu, quelle sorte de thérapie la philosophie platonicienne prétend-elle constituer, relativement à ces maux ?

La réponse la plus évidente à la première question serait sans doute qu'en régime platonicien, l'âme souffre principalement de devoir coexister avec et dans le corps. Mais ce dualisme âme – corps en masque en réalité un autre, plus profond et plus effectif, entre la pensée rationnelle et le désir. La puissance de la raison, son ampleur et sa restauration face à celle du désir, seront donc un enjeu majeur de ce chapitre.

[1] Cf. *L'Herméneutique du sujet*, p. 18-19. Pour contrebalancer ce verdict très tranché, on lira sur ce point les deux chapitres que Martha Nussbaum consacre à Aristote dans *The Therapy of desire* (p. 48-101) et l'article de Werner Jaeger, « Aristotle's Use of Medicine as Model of Method in Ethics », *The Journal of Hellenic Studies*, 77, Cambridge, Cambridge University Press, 1957, p. 54-61.

1. Le corps et l'âme, entre analogie et dualisme.

Il faut tout d'abord observer que, dans plusieurs dialogues généralement considérés comme appartenant à la première période de la production écrite de Platon et englobés sous l'étiquette de dialogues socratiques[1], le corps n'est pas accusé d'affecter l'âme, au sens médical de l'affection. Pourtant, il est effectivement question dans ces dialogues de la relation entre corps et âme, mais selon une autre modalité.

Dans certains de ces textes, l'union de l'âme et du corps ainsi que ses vicissitudes n'est pas ce qui importe ; ces deux éléments sont traités comme deux objets d'étude que l'on peut articuler mais qu'il faut convenablement distinguer. Aussi pouvons-nous voir qu'entre eux, pour des motifs principalement méthodologiques, un rapport analogique est établi. Il existe tout de même des textes dans lesquels une tension semble s'instaurer, du fait de l'affirmation de la supériorité du premier sur la seconde. Ces extraits vont nous conduire à certains passages qui évoquent plus franchement les difficultés de la cohabitation de l'âme avec le corps. Ce sont eux qui entretiennent l'idée que le platonisme serait l'ennemi du corps. Leur analyse nous permettra de mieux prendre la mesure de la complexité de la pensée platonicienne sur ce thème ; elle nous révèlera toute l'ambivalence de sa réflexion à propos des interactions entre corps et âme.

a) L'analogie et sa fonction épistémologique

Des dialogues comme le *Protagoras* et le *Charmide* n'ont pas pour objet premier l'union de l'âme et du corps, ni *a fortiori* les effets funestes du second sur la première. En revanche, corps et âme s'y trouvent associés, puisque la médecine du

[1] Sur la chronologie de la rédaction des dialogues platoniciens, voir Leonard Brandwood, *The Chronology of Plato's Dialogues*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990 ; Charles Kahn, « On Platonic Chronology » in Julia Annas and Christopher Rowe, *New Perspectives on Plato : Modern and Ancient*, Cambridge, Harvard University Press, 2003 ; Gerard Ledger, *Recounting Plato : A Computer Analysis of Plato's Style*, Oxford, Oxford University Press, 1989 ; Holger Thesleff, *Studies in Platonic Chronology*, Commentationes Humanarum Litterarum 70, Helsinki, Societas Scientiarum Fennica, 1982 ; Charles Young, « Plato and Computer Dating », *Oxford Studies in Ancient Philosophy* n°12, 1994, p. 227–250.

corps appelle le soin de l'âme. Ce sont les modalités précises de cette association qu'il nous faut comprendre ici.

Commençons notre enquête par le *Protagoras*. Dans ce dialogue, en préambule à la rencontre avec le sophiste Protagoras, une discussion se tient entre Socrate et Hippocrate[1]. Apprenant que son jeune ami veut se faire l'élève de Protagoras, Socrate le met en garde contre le danger qu'il s'apprête à faire courir à son âme ; un péril qu'il désigne par un vocabulaire influencé par le domaine médical. Afin de lui montrer qu'il ne sait pas dans quoi il s'engage, il le met face à son incapacité à cerner la fonction du sophiste[2]. Et, jouant sur l'homonymie entre son interlocuteur et le fondateur de la médecine grecque, Socrate fait le lien avec la médecine : s'il se mettait à l'école d'Hippocrate, il s'attendrait à devenir médecin. En suivant les enseignements de Protagoras, à quoi s'attend-il ? Son jeune ami montrant son ignorance sur ce point, Socrate fustige la légèreté de son engagement :

> « Quoi ? Sais-tu seulement à quel danger tu vas exposer ton âme ? S'il fallait que tu confies ton corps à quelqu'un, et que tu prennes le risque qu'il se porte bien ou mal, tu y regarderais à deux fois pour savoir s'il faut le faire ou non, tu réunirais en conseil tes amis et tes proches, en consacrant de longues journées à l'examen ; et lorsqu'il s'agit de quelque chose qui a plus de valeur à tes yeux que ton corps, lorsqu'il s'agit de ton âme, de laquelle dépend ton sort, bonheur ou malheur, qu'elle se porte bien ou mal, tu ne consultes ni ton père, ni ton frère, ni aucun d'entre nous tes amis, pour savoir si tu dois ou non confier ton âme à l'étranger qui vient d'arriver en ville (…) »[3]

Une première fois, les soins du corps ouvrent la voie à ceux de l'âme, au sens où les premiers permettent aux seconds d'intervenir dans le dialogue. Cette situation se retrouve une deuxième fois, quelques lignes après cet extrait[4] : le sophiste est présenté comme celui qui fait commerce de « marchandises dont l'âme se nourrit », semblable dans sa démarche au négociant vendant ce qu'il faut au corps. Tout comme celui-ci ne se préoccupe que de son intérêt bien compris et néglige la qualité

[1] Platon, *Protagoras,* 310b-313e.
[2] *Id*. 311c.
[3] *Id.,* 313a-b.
[4] *Id*. 313 c-e.

des nourritures qu'il propose, celui-là ne s'inquiète pas de savoir si ses connaissances sont ou non nocives. Dans le premier cas, il faudrait être médecin pour posséder les compétences nécessaires à l'examen de ces denrées potentiellement mauvaises ; dans le second, on a besoin d'être « médecin de l'âme » (*peri tèn psuchèn iatrikos*).

En troisième lieu, le même glissement de la médecine du corps vers le soin de l'âme introduit un nouveau développement du dialogue. Ce qui est désormais soumis à examen (*skopos*, *skepsis*) est la raison pour laquelle un homme ne parviendrait pas à être vertueux, ni à suivre ce que sa science lui conseille. Et il est remarquable que Socrate présente alors son examen des thèses de Protagoras comme comparable à l'auscultation du corps du patient par le médecin.

> Imagine que quelqu'un veuille juger (*skopôn*) de la santé (*ugieian*) d'un homme, ou de n'importe laquelle de ses aptitudes physiques, à partir de son apparence extérieure ; s'il ne voyait que son visage et l'extrémité de ses mains, il dirait : « Allez, découvre-moi ta poitrine, et montre-moi ton dos, afin que je puisse mieux t'examiner (*episkepsômai*). » Eh bien, moi aussi, je réclame quelque chose d'analogue pour notre examen (*skepsin*) ; après avoir pris en considération, d'après tes propos, ta position sur ce qui est bon et ce qui est agréable, je voudrais te faire à peu près la même demande.[1]

Deux éléments, la médecine d'une part et la philosophie comprise comme soin de l'âme d'autre part, font à trois reprises l'objet d'un rapprochement. Mais quelle est la nature de ce rapprochement ? Glissement sémantique, comparaison, analogie ? Dans la traduction de Frédérique Ildefonse, c'est l'analogie qui est évoquée (« Je réclame quelque chose d'analogue ») mais ce terme n'est pas dénué d'ambigüité. Tout se passe en fait comme s'il héritait de la polysémie du mot qui en constitue la racine, ce *logos* qui est à la fois discours et pensée.

En effet, à un premier niveau, l'analogie désigne un procédé stylistique qui structure le discours en associant deux réalités qui, bien qu'essentiellement différentes, se ressemblent tout de même accidentellement. Cette ressemblance est mise au

[1] *Id*., 352a.

service d'une meilleure compréhension dans un discours qui n'a qu'une visée pédagogique et nulle prétention ontologique (il n'est pas question de dire alors que ces deux réalités sont par nature intimement liées).

A un deuxième niveau, l'analogie renvoie à un processus intellectuel qui détermine cette fois-ci le travail de la pensée, en identifiant une structure commune à deux réalités ; entre celles-ci existe donc un rapport très étroit puisque la même caractéristique essentielle se retrouve en elles. A la différence de la première version, cette seconde variété d'analogie a une prétention ontologique forte ; elle comporte une proposition quant à l'être même des choses ; elle établit une parenté réelle entre des êtres qui, dans des proportions différentes, partagent la même nature. Son intérêt réside dans la possibilité qu'elle nous offre de cerner une réalité méconnue en nous appuyant sur ce qui nous est connu ; en vertu de cette fonction épistémologique, on peut espérer en apprendre plus sur l'âme, immatérielle et invisible, grâce au corps, sensible et familier.

On peut dire par conséquent qu'il existe une analogie au sens faible (celle qui met en forme le discours) et une analogie au sens fort (celle qui organise la pensée). Platon a recours à ces deux sortes de procédés, en fonction des objectifs de ses différents dialogues. Le *Protagoras*, parce qu'il souligne les similitudes entre médecine du corps et soins de l'âme dans le but manifeste de faciliter la compréhension des explications de Socrate, nous paraît relever de l'analogie au sens faible. La dimension pédagogique l'emporte : il importe qu'Hippocrate comprenne quel risque il encourt en confiant sa formation au sophiste ; il est également nécessaire que Protagoras saisisse la démarche de Socrate.

On peut sur ce point distinguer le *Protagoras* du *Charmide* qui réfléchit pour sa part à la définition de la sagesse (ou modération : *sophrosunè*). Tandis que ses amis lui vantent la beauté du corps de Charmide, Socrate les interroge sur la beauté de son âme, et il reprend tous les termes employés à propos du physique avantageux de l'éphèbe pour s'enquérir de ses talents intellectuels :

> « Par Héraklès, l'homme dont vous me parlez est vraiment irrésistible, pourvu qu'il ait encore une seule et unique petite chose.

_ Laquelle ? demanda Critias.

_ Si son âme, repris-je, est d'une bonne nature. Et il convient qu'il possède cette qualité, n'est-ce pas Critias, vu qu'il fait partie de votre famille.

_ Mais, répondit-il, il est tout à fait beau et bon sous ce rapport également.

_ Alors pourquoi, repris-je, ne pas déshabiller son âme et la contempler, elle, avant ses formes ?[1]

Cet examen va avoir lieu et, pour le provoquer, Critias convoque Charmide en lui faisant croire que Socrate détient le remède contre ses maux de tête. Ce dernier se prend au jeu et explique à Charmide que la médecine qu'il pratique n'entend pas séparer le corps de l'âme, si bien qu'il lui est nécessaire, pour guérir son corps (en l'occurrence un mal de crâne) de prendre soin de son âme. Voici donc Socrate intronisé médecin et même médecin de l'âme, prescrivant à son jeune patient un remède (*pharmakos*) pour le corps, et pour l'âme des « incantations » qui « consistent en de beaux discours » (*logoi*).

On reconnaît ainsi une vertu thérapeutique au dialogue philosophique. Ne sont-ce là que des mots ? Ou bien le rapprochement est-il mieux fondé ? La liaison entre la médecine et la philosophie, *i.e.* entre le soin du corps et celui de l'âme est plus étroite dans le *Charmide* que dans le *Protagoras* : elle affecte même les pratiques médicale et philosophique, et pas simplement leur description. En témoigne le fait qu'on ne peut pas dissocier les deux sortes de soin et qu'elles doivent agir conjointement :

Zalmoxis, notre roi, qui est un dieu, affirme que de même qu'il ne faut pas entreprendre de soigner les yeux indépendamment de la tête, ni la tête indépendamment du corps, de même il ne faut pas non plus entreprendre de soigner le corps indépendamment de l'âme et que la raison pour laquelle de nombreuses maladies échappent aux médecins grecs est qu'ils méconnaissent le tout dont il faudrait qu'ils prennent soin, car lorsque le tout va mal, il est impossible que la partie se porte bien. En effet, disait-il, l'âme est la source de tous les maux et de tous les biens qui échoient au corps et à l'homme tout entier, et c'est de là qu'ils découlent, comme ils découlent de la tête jusqu'aux yeux.

[1] *Charmide* 154e.

> C'est donc l'âme qu'il nous faut soigner (*therapeuein*) d'abord et avant tout, si l'on veut que les parties de la tête et du reste du corps se portent bien.[1]

Dans cet extrait, on trouve une analogie telle que les mathématiques l'emploient[2] : une proportion, identifiée dans le rapport entre deux termes, est également reconnue valable entre deux autres termes. En l'occurrence, le traitement de la tête entière est la condition de la guérison des yeux, tout comme le traitement de l'âme est la condition de la santé du corps et de l'individu entier. Les relations entre le tout et la partie fondent une analogie au sens fort précédemment défini.

Néanmoins, commence à se faire jour dans ces lignes du *Charmide* une notion de hiérarchie entre l'âme et le corps. Ainsi, l'état de la première est prépondérant, il influe sur celui du second. En même temps qu'ils se trouvent étroitement associés par l'analogie, une frontière est instaurée entre le corps et l'âme, en raison de leur valeur respective. Mais ce qui s'esquisse tout juste dans ce dialogue apparaît plus clairement dans *l'Alcibiade*[3], à la faveur d'une réflexion sur l'identité : qui est, en lui-même et pour lui-même, Alcibiade ? Plus généralement, qu'est-ce qui fait l'essentiel d'un homme ? Socrate se met en quête de « ce que peut-être le soi-même lui-même (*auto to auto*) »[4]. Admettant comme point de départ de cette analyse le fait qu'un homme est le composé formé par la réunion d'un corps et d'une âme, Socrate récuse le composé et le corps. L'un et l'autre soumis aux commandements de l'âme, ils ne peuvent constituer le soi. L'âme est dès lors la mieux placée, du fait de sa fonction hiérarchique, pour désigner ce soi. Que s'ensuit-il de cette identification ?

Premièrement, l'âme se voit accorder une valeur supérieure à celle du corps. Elle est celle qui mène le composé, celle qui se distingue en son sein. Elle devient le centre de l'attention, reléguant à un rang subalterne le corps et le composé qu'avec lui elle forme. Ceci pourrait expliquer que se préparent dans *l'Alcibiade* les développements ultérieurs sur l'âme examinée à part, ces mêmes développements qui aboutiront à la partition de l'âme dans *La République* tout particulièrement. Le corps pour sa part,

[1] *Id*., 156d-157a.
[2] A est à B ce que C est à D, autrement dit A/B = C/D.
[3] Concernant les débats sur l'authenticité de cet écrit à partir de sa contestation par Schleiermacher en 1809, voir l'introduction que J.-F. Pradeau consacre à ce dialogue : *Alcibiade*, Paris, Garnier-Flammarion, 1999, p. 9-29. Nous admettrons ici que l'*Alcibiade* est authentique.
[4] Platon, *Alcibiade*, 130d.

ne bénéficiera pas d'un examen aussi scrupuleux.

Deuxièmement, le mot d'ordre socratique, prendre soin de soi, s'en trouve précisé : l'âme est plus spécifiquement, en soi, ce dont il faut prendre soin. Cette deuxième conséquence est très explicitement décrite dans le dialogue. Le thème du soin, en d'autres termes celui du souci de soi, est introduit assez tôt dans le dialogue mais c'est plus loin qu'il devient central :

> Socrate : Eh bien, voyons, qu'est-ce que prendre soin de soi-même (*epimeleisthai*) ? Ne nous cachons pas que, souvent, croyant prendre soin de nous-mêmes (*epimeloumenoi*), nous ne le faisons pas. Quand donc un homme le fait-il ? Prend-il soin de lui-même (*epimelètai*) chaque fois qu'il prend soin des choses qui lui sont propres ?[1]

Quand cette recherche aboutit à l'idée que l'on est essentiellement une âme, la réflexion sur le souci de soi est affinée (132b : « il me semble que tu parles bien, Socrate, mais essaie de m'expliquer de quelle manière nous pourrions prendre soin de nous-mêmes »). Intervient alors dans le dialogue un ensemble de termes grecs qui vont exprimer dans le langage médical, ou plus largement, dans celui de l'hygiène, cette nécessité de veiller sur son âme (*epimelètheimen*). Certains de ces termes désigneront le mal contre lequel il faut lutter : la corruption (*diaphtareis* : détruire, mettre à mal et, dans un sens plus directement médical, rendre infirme, faire avorter). D'autres feront référence aux moyens à employer pour atteindre cet objectif : prendre des précautions (*eulabou tèn eulabeian*), s'entraîner (*gymanasai*), se munir d'antidotes (*alexipharmaka*).

Mais alors le fait que, dans le même dialogue, interviennent à la fois une prise en compte plus forte de l'union du corps et de l'âme et un vocabulaire plus explicitement médical, n'est-il pas l'indice que la maladie de l'âme a pour cause son union avec le corps ?

[1] *Id*., 127e-128a.

b) *Sôma sèma ?*

Le corps rend l'âme malade, voilà qui semble indéniable à en croire une formule qui constitue l'expression la plus nette de la nocivité du corps pour l'âme : « *sôma sèma* », le corps (*sôma*) est un tombeau (*sèma*) pour l'âme[1]. La formule est employée à plusieurs reprises par Platon. C'est le cas du *Phèdre* (250c) : « ce tombeau que sous le nom de ''corps'' nous promenons à présent avec nous »[2]. Le *Gorgias* est un peu plus loquace :

> Tu sais, en réalité, nous sommes morts (*tethnamen*). Je l'ai déjà entendu dire par des hommes qui s'y connaissent : ils soutiennent qu'à présent nous sommes morts (*tethnamen*), que notre corps (*sôma*) est notre tombeau (*sèma*) et qu'il existe un lieu dans l'âme, là où sont nos passions (*epithumiai*), un lieu ainsi fait qu'il se laisse influencer et balloter d'un côté et de l'autre.[3]

Sans faire usage de cette formule, le *Phédon* va dans le sens de cette hypothèse, puisque ce dialogue affiche ouvertement un propos plus sévère à l'égard du corps. Ce dernier est accusé de perturber le processus de construction du savoir en tirant l'âme du côté du sensible quand l'intelligible voudrait et devrait l'emporter. En effet, alors que l'*Alcibiade* conçoit l'âme comme ce qui anime et commande le corps, le *Phédon*, dans l'une de ses premières phases (64c-69e), insiste sur le fait que l'âme est le siège de la connaissance[4].

> _ A quel moment donc, dit Socrate, l'âme saisit-elle la vérité ? Chaque fois en effet qu'elle se sert du corps pour tenter d'examiner (*skopein*) quelque chose, il est évident qu'elle est totalement trompée par lui.
> _ C'est vrai.
> _ Alors ? N'est-ce pas dans l'acte de raisonner (*logizesthai*), et nulle part ailleurs, qu'en vient à se manifester à elle ce qu'est réellement la chose en question ?
> _ Oui.
> _ Et, je suppose, l'âme raisonne (*logizetai*) le plus parfaitement quand ne

[1] Sur cette expression, voir aussi Catherine Joubaud, *Le corps humain dans la philosophie platonicienne*, Paris, Vrin, 1991, p.194-198.
[2] « ἀσήμαντοι τούτου ὃ νῦν δὴ σῶμα περιφέροντες ὀνομάζομεν »
[3] *Gorgias* 493a.
[4] Idée que l'on retrouve dans le *Timée*, au sujet plus exactement de l'âme immortelle et divine (42e et 69c).

> viennent la perturber ni audition, ni vision, ni douleur, ni plaisir aucun ; quand au contraire elle se concentre le plus possible en elle-même et envoie poliment promener le corps ; quand, rompant autant qu'elle en est capable toute association comme tout contact avec lui, elle aspire à ce qui est ?[1]

La première expression de cet antagonisme convoque donc le vocabulaire de l'épistémologie. On l'observe d'ailleurs encore en 66a : « c'est le corps qui trouble l'âme et l'empêche, toutes les fois qu'elle est associée à lui, d'acquérir vérité et pensée ». Mais à partir de 66b, ce n'est plus (seulement) le champ lexical de la connaissance qui prévaut : il est plutôt question de pureté et de souillure, de purification et de contamination… Tous ces termes appartiennent conjointement à la religion (quand ils portent sur l'âme) et à la médecine (quand ils concernent le corps).

Néanmoins, le contexte de leur énonciation et les autres termes qui les environnent nous permettent de savoir si leur sens est davantage religieux que médical, ou inversement. Ainsi, en 67a-d, il est question de la différence qu'introduit, pour l'âme du philosophe, le passage de la vie à la mort. L'extrait considéré commence en effet par « Et tout le temps que nous vivons » en référence à l'existence du philosophe (67a). La formule « jusqu'à ce que le dieu lui-même nous ait déliés » marque la frontière entre vie et mort du corps. Puis les verbes au futur (« nous serons purs », « nous serons, c'est vraisemblable, en compagnie d'être semblables à nous ») désignent la situation de l'âme débarrassée du corps. Dans la mesure où c'est le destin de l'âme après la mort du corps qui est au centre de l'attention de Socrate à ce moment du dialogue ; dans la mesure également où il est fait explicitement mention du dieu qui a la responsabilité de la déliaison de l'âme et du corps, nous pouvons en conclure que c'est le sens religieux qui est alors privilégié.

En revanche, à partir de 81a, le même vocabulaire, employé pour déterminer les effets du corps sur l'âme dans le cours de l'existence, renvoie au domaine médical cette fois :

> Mais il peut arriver, je suppose, qu'au moment où elle se sépare du corps l'âme soit infectée (*memiasmenè*), et non pas purifiée (*akathartos*) – cela, parce qu'elle

[1] *Phédon*, 65b-c.

> s'associe toujours au corps et lui prodigue son attention (*therapeuousa*), sa tendresse, et qu'elle est ensorcelée par lui, par ses appétits et ses plaisirs, au point de tenir exclusivement pour vrai ce qui a forme corporelle.[1]

La référence à la pureté est commune aux deux passages mais, pour indiquer le contraire, Platon choisit cette fois le terme « *memiasmenè* » qui a d'abord le sens de « prendre la teinte » d'une chose puis celui d'être infecté par cette chose. Ce verbe nous rapproche du domaine médical et de la notion de miasmes, quoiqu'il prenne par la suite également le sens d'une souillure morale ou spirituelle (le terme retrouve alors sa connotation religieuse) et non plus seulement physique. On parlera notamment du fait d'être souillé par le meurtre qu'on a commis. En 67a, la contamination de l'âme par la nature du corps était exprimée par le verbe « *anapimplèmi* », qui signifie de façon plus neutre le fait de remplir. Cette présence du champ lexical médical s'accentue un peu plus loin :

> _ A cette manière d'être délié, il ne faut opposer aucune résistance : parce qu'elle croit cela, l'âme du véritable philosophe se tient autant qu'elle le peut à l'écart des plaisirs, des appétits, des peines, des craintes ; elle prend aussi ce fait en compte : lorsqu'on a ressenti la violence d'un plaisir ou d'une peine, d'une peur ou d'un appétit, le mal qu'on subit en conséquence n'est pas tellement celui auquel on pourrait penser – la maladie (*nosèsas*) ou la ruine qu'entraînent certaines appétits, par exemple ; non, le plus grand de tous les maux (*kakon*), le mal suprême, on le subit sans s'en rendre compte.
> _ En quoi consiste-t-il, Socrate ? dit Cébès.
> _ En une inférence inévitable, qui s'impose à toute âme d'homme au moment où elle éprouve un plaisir et une peine intenses : elle est conduite à tenir ce qui cause l'affection (*paschè*) la plus intense pour ce qui possède le plus d'évidence et de réalité véritable, alors qu'il n'en est rien.[2]

Ainsi, entre ces trois extraits du *Phédon*, il y a un glissement sémantique, du domaine épistémologique au religieux, puis du domaine religieux au médical. Ces variations ne masquent pas le fait que le préjudice subi par l'âme demeure foncièrement le même. Il s'agit d'une atteinte à notre capacité de connaissance ; elle

[1] *Id.*, 81b.
[2] *Id*. 83b-c.

concerne plus exactement la faculté de discriminer ce qui est réel de ce qui est illusoire. L'âme malade ne reconnaît plus la primauté de l'intelligible sur le sensible. Pire encore, c'est l'idée inverse qui prévaut et l'âme commet l'erreur de « tenir exclusivement pour vrai ce qui a forme corporelle » (81b) ou de « tenir ce qui cause l'affection la plus intense pour ce qui possède le plus d'évidence et de réalité véritable » (83b-c). D'ailleurs, l'un des effets de ce renversement est que l'âme prend soin (*therapeuousa* – 81c) du corps, au lieu que l'on prenne soin d'elle. Telle est la pathologie majeure de l'âme compromise avec le corps.

2. Une interaction problématique

a) Une interaction à double sens ?

Mais s'il y a une vulnérabilité de l'âme aux affections du corps, on découvre qu'elle a également la possibilité de se protéger. La suite du *Phédon* exploite en effet l'idée d'une action thérapeutique de l'âme sur le corps. Elle peut s'imposer et s'opposer à lui :

> _ Dis-moi : de tout ce qui peut exister dans un homme, y a-t-il selon toi rien qui puisse exercer l'autorité (*archein*), sinon l'âme, surtout quand elle est sensée (*phronimon*) ?
> _ A mon avis, non.
> _ Le fait-elle en acquiesçant aux affections du corps (*sunchorousan tois ta kata sôma pathesin*), ou en s'y opposant ? Je veux dire par exemple : on a la fièvre, on a soif, l'âme tire en sens opposé, elle interdit de boire ; ou on a faim, et elle interdit de manger, et il doit exister des milliers d'autres situations ou nous pouvons voir l'âme s'opposer à ce qui relève du corps (*enantioumenèn tèn psuchèn tois kata tô sôma*). Tu ne crois pas ?
> _ Si, tout à fait. [1]

L'intérêt de ce passage est d'enrichir notre conception de l'union du corps et l'âme

[1] *Id*., 94b-c.

ainsi que des relations qu'entretiennent ces deux constituants, en montrant qu'elles sont à double sens : action du corps sur l'âme mais aussi de l'âme sur le corps ; dans le premier cas, il s'agit d'une pathologie et dans le second, d'une thérapie. L'examen des passages précédents dans le *Phédon* – 67a-d et 81b – nous a peut-être laissé entrevoir les assises théoriques de cette interaction. En effet, on serait tenté de croire que, au cours de l'existence d'un individu, son corps et son âme tendent à partager la même nature. Le contact que la vie lui impose avec le corps fait que l'âme se remplit (*anapimplèmi*) de la nature propre au corps. Ou encore, pour le dire dans les termes de 81b, elle en partage les miasmes, ces particules issues de la décomposition d'un corps qui sont susceptibles d'en infecter un autre, et ainsi, elle se rend pareille à lui. N'est-ce pas, logiquement, cette communauté de nature qui rend compte à la fois de l'aptitude du corps à souiller l'âme et de celle de l'âme à le ramener vers la santé ? Se dégagerait par conséquent une ligne cohérente qui nous conduirait de l'analogie entre le corps et l'âme à leur union ; puis de cette union à la contamination de l'âme par le corps et enfin à l'action thérapeutique de l'âme sur le corps.

Malgré cela, d'autres dialogues et d'autres extraits des mêmes dialogues se montrent plus restrictifs et rendent très problématique l'interaction du corps et de l'âme. Nous devons sur ce point nous référer à différents dialogues.

En premier lieu, on peut se tourner de nouveau vers l'*Alcibiade*. Dans ce dialogue qui fonde et approfondit la distinction de l'âme et du corps, ainsi que leur hiérarchie, il aurait été facile à Platon d'écrire que l'âme supérieure souffre de son appariement avec le corps inférieur. Toutefois, il ne s'ensuit pas immédiatement de cette promotion de l'âme, une mise en accusation du corps. Il n'est pas présenté comme étant la source ou le vecteur des maladies de l'âme. Fait notable sur ce point, dans l'*Alcibiade*, Socrate mentionne à deux reprises la responsabilité d'une vie sociale décadente. La cité athénienne corrompt les âmes. La première occurrence se trouve dans ce même passage 132b (« ce que je crains le plus en effet, c'est que, devenu amoureux du peuple, tu te laisses corrompre ») ; la deuxième se lit dans la dernière réplique du dialogue (135e : « ce n'est pas que je me méfie de ta nature, mais je vois la puissance de notre cité et je redoute qu'elle ne l'emporte sur moi comme sur toi »).

En deuxième lieu, il nous faut revenir au *Protagoras*. La fin du dialogue (352a-357e) affirme que le vice est une maladie de l'âme dont la cause n'est pas à chercher du côté du corps. Il analyse en effet l'expression populaire « se laisser vaincre par les plaisirs ». On pourrait comprendre que les plaisirs du corps étouffent la voix de la raison. Il n'en est rien ; la solution socratique exonère le corps et impute le vice à un défaut de l'âme – défaut de connaissance : « voilà ce que c'est, se laisser vaincre par le plaisir : c'est l'ignorance maximale » (357e).

Rien n'interdit pour autant dans ces extraits que l'âme puisse être rendue malade de deux façons différentes : parfois, le corps l'affecte et parfois elle se rend elle-même malade.

b) Retour sur le *sôma sèma*

On pourrait interpréter en ce sens, en troisième lieu, la version la plus étoffée du *sôma sèma*, celle du *Cratyle* (400c-d) :

> Certains disent que c'est le « tombeau » (*sèma*) de l'âme, dans la mesure où elle y est présentement ensevelie. D'autre part, comme c'est par le corps que l'âme signifie tout ce qu'elle signifie, en ce sens aussi, il est correct de l'appeler « signe » (*sèma*). Mais selon moi, les orphiques ont surtout établi ce nom dans l'idée que l'âme purge une peine qu'elle doit payer, et ils tiennent le corps pour une enceinte qui doit la garder (*sôizetai*), à l'image d'une prison ; ils pensent donc que le corps est bien, comme son nom l'indique, *sôma* (« garde ») de l'âme, jusqu'à ce qu'elle ait payé sa dette, sans qu'il soit besoin de rien changer au mot – pas même une lettre.[1]

Platon nous dit ici que l'âme est condamnée à s'incarner. Le corps est son véhicule, le réceptacle où elle est « assignée à résidence ». On a pris l'habitude de considérer ce qu'il y avait de funeste dans cette image et on y a vu l'expression de la nocivité du corps pour l'âme. Mais il faut examiner avec plus de rigueur la métaphore du corps-tombeau dont ce passage du *Cratyle*, à lui seul, nous propose déjà trois

[1] *Cratyle* 400c-d.

interprétations possibles : le corps est successsivement traité comme un tombeau, un signe et une prison. Chaque interprétation de la formule porte en elle une compréhension spécifique des relations entre le corps et l'âme.

Que nous apprend la métaphore du tombeau sur l'unité psycho-physique qu'est l'homme ? Il faut remarquer que le corps qui est déposé dans un tombeau est réduit à l'état de cadavre ; lui qui a été animé et sain, voire robuste et beau, n'est plus que de la matière inerte. Ce n'est pas la même chose que de le présenter, comme le feront Aristote[1] puis Descartes[2], tel « un pilote en son navire », le pilote n'étant pas diminué ni ne dépérissant du fait de sa présence dans le navire. Aussi, si nous devons comprendre l'union de l'âme et du corps sur le modèle du cadavre et de son tombeau, nous devons en conclure que l'âme incarnée est assurément altérée, profondément atteinte dans sa nature et ses fonctions. Certes, en tant que principe de vie, elle ne saurait être présentée comme le cadavre d'une âme ; cela n'aurait guère de sens. En revanche, on peut affirmer qu'elle n'est plus désormais, d'une certaine manière, que l'ombre d'elle-même. C'est pourquoi sa puissance de connaître se trouve diminuée, de telle sorte qu'elle prend l'illusion pour la vérité, comme le dénonce le *Phédon*.

Est-ce donc le corps qui affaiblit l'âme ? Bien qu'on se l'imagine parfois, la métaphore bien comprise ne le suggère pas : tout comme la mise au tombeau n'est pas la cause de la mort d'un être mais son effet, l'incarnation ne devrait pas être tenue pour la cause de cette dégradation de l'âme. Elle en serait logiquement l'effet et c'est parce qu'elle est imparfaite que l'âme est condamnée à s'incarner. Le mythe de l'âme ailée dans le *Phèdre*[3] va en ce sens en distinguant les âmes divines des âmes humaines ; les premières, parfaites, ne s'incarnent pas, à la différence des secondes dont l'imperfection les fait chuter et s'incarner.

Il faut alors admettre qu'il n'y a, entre le tombeau et le cadavre qui y repose, qu'un rapport de contenant à contenu. Un corps qui est déposé en son tombeau demeure substantiellement distinct de son sépulcre ; celui-ci n'est que le lieu où il se trouve et

[1] *De l'Ame*, II, 1 (413a)
[2] *Méditations métaphysiques*, « Sixième méditation » (nous revenons sur ce passage dans la deuxième partie de notre étude.
[3] Cf. *infra*, notre analyse du mythe platonicien.

non pas ce à quoi il s'unit pour former un être complet. Alors que le corps et l'âme réunis forment un être humain, le cadavre et le tombeau ne forment pas une entité réelle. Dès lors, si le corps est le tombeau de l'âme, il n'en constitue que le lieu d'accueil et de repos, rien de plus. On comprend mal, dans ces conditions, comment le corps pourrait affecter l'âme. Ce qui l'a diminuée et conduite dans le corps est à rechercher avant l'incarnation, du côté de l'âme seule. Du moins, c'est ce que nous invite à conclure cette première interprétation du *sôma sèma* dans le *Cratyle*.

La deuxième interprétation de notre formule apporte précisément quelques éléments nouveaux, à ne pas négliger car ils complètent et enrichissent cette première lecture. En effet, dire que le corps est le signe de l'âme revient à rétablir une interaction que la métaphore du tombeau nous avait incités à suspendre. Dans la métaphore du signe, l'âme a des effets sur le corps, puisque c'est à travers le corps que l'âme s'exprime : ses colères, ses chagrins, ses joies… se lisent sur le corps. Par conséquent, lorsqu'on s'attache à cette deuxième lecture du *sôma sèma* dans le *Cratyle*, on est fondé à croire que les troubles de l'âme peuvent avoir (aussi) une expression somatique ; en revanche, ni la métaphore du tombeau ni celle du signe ne nous autorisent à concevoir une manifestation psychique d'un trouble physique, une contamination de l'âme par le corps.

Enfin, le corps est présenté, en vertu d'une interprétation orphique, comme une prison, une résidence surveillée, une citadelle, à l'intérieur de laquelle l'âme est gardée. Mais là encore, on ne dira pas que le corps nuit à l'âme, ni qu'elle était en bon état avant de s'y trouver incarnée. Ce serait aussi absurde que de prétendre que l'on met en prison des gens irréprochables et que leur incarcération leur fait perdre leur vertu. Si l'âme est « assignée à résidence » dans le corps, alors cela implique qu'elle a déjà commis une faute ; elle a une dette à payer, précise le texte du *Cratyle*. Le corps-prison est le lieu de sa réhabilitation, non de sa perdition. Celle-ci précède son incarnation et ses causes ne se trouvent donc pas dans une soi-disant souillure que le corps lui inflige.

c) La réelle distinction de l'âme et du corps

Les textes du *Phédon* et de la *République* vont achever de battre en brèche l'idée selon laquelle le corps rend l'âme malade. Pourtant, un passage du *Phédon* nous y a conduits : nous sommes partis de 94b-c pour établir cette interaction entre le corps et l'âme et donc, la possibilité que l'âme soit rendue malade et par le corps, et par elle-même. Mais l'analyse de la suite de ce texte apporte quelques éléments nouveaux. Il faut se rappeler, avant de les lire, que Socrate tente alors de réfuter une objection de Simmias : l'âme n'est pas immortelle car elle est comparable à l'harmonie que produit une lyre et qui disparaîtra lorsque l'instrument de musique sera détruit ; la mort du corps impliquerait donc la fin de l'âme.

La remarque de Socrate sur la capacité de l'une à s'opposer aux désirs de l'autre est en fait le premier temps de sa réponse ; la première étape d'une stratégie qui vise à dissocier plus nettement ces deux réalités pour garantir que la première survivra à la mort du second :

> _ Dis-moi : de tout ce qui peut exister dans un homme, y a-t-il selon toi rien qui puisse exercer l'autorité (*archein*), sinon l'âme, surtout quand elle est sensée (*phronimon*) ?
> _ A mon avis, non.
> _ Le fait-elle en acquiesçant aux affections du corps (*sunchorousan tois ta kata sôma pathesin*), ou en s'y opposant ? Je veux dire par exemple : on a la fièvre, on a soif, l'âme tire en sens opposé, elle interdit de boire ; ou on a faim, et elle interdit de manger, et il doit exister des milliers d'autres situations ou nous pouvons voir l'âme s'opposer à ce qui relève du corps (*enantioumenèn tèn psuchèn tois kata tô sôma*). Tu ne crois pas ?
> _ Si, tout à fait.
> _ D'un autre côté, nous sommes précédemment tombés d'accord sur ce point : impossible qu'une âme – si c'est bien une harmonie (h*armonian*) – chante jamais un air opposé aux tensions, aux détentes, aux vibrations, bref à tout état affectant les éléments qui se trouvent la constituer ; elle doit plutôt les suivre, sans jamais leur imposer sa direction (*hègemoneuein*) ?
> _ Nous étions d'accord, dit-il, D'ailleurs, que faire d'autre ?
> _ Bon. Mais n'est-il pas manifeste qu'en réalité elle travaille à faire tout le

> contraire ? Qu'elle impose sa direction à tous ses prétendus constituants, qu'elle s'oppose à eux à peu près en tout, toute sa vie durant ? qu'elle les maîtrise de toutes les façons possibles : tantôt elle les discipline plus durement, et non sans souffrance – c'est le cas de la gymnastique et de la médecine –, tantôt elle s'y prend plus doucement, elle use de menaces ou de rappels à l'ordre ; mais, quand elle s'adresse aux appétits (*epithumiais*), aux colères (*orgais*), aux peurs (*phobois*), c'est comme si un dialogue (*dialegomenè*) s'établissait entre deux choses différentes.[1]

La deuxième étape de cette stratégie (« impossible qu'une âme… ») consiste à revenir sur l'hypothèse formulée par Simmias : l'âme-harmonie. Une âme qui entretiendrait une telle dépendance au corps ne pourrait pas s'opposer à lui ; le corps étant son substrat, il lui faudrait consonner avec lui. Ici le vocabulaire musical de l'harmonie recouvre un argument qui permettra, dans *La République*, de fonder la bipartition puis la tripartition de l'âme et selon lequel deux processus contraires ne peuvent pas être issus simultanément d'une même entité. Aussi faut-il admettre que si le corps et l'âme étaient en harmonie, la première n'irait pas à rebours du second. Mais, puisque l'on observe une telle contrariété des impulsions, alors il est nécessaire d'en conclure que le corps et l'âme sont davantage distincts que ne le présuppose l'hypothèse de l'âme-harmonie. L'idée d'une communauté de nature perd en légitimité et avec elle la possibilité pour le corps de contaminer l'âme.

Un passage de *La République* conforte cette analyse, bien qu'il semble à première vue étayer la thèse selon laquelle la fréquentation du corps abîme l'âme, au point de la rendre méconnaissable :

> Ce que nous venons de dire au sujet de l'âme est vrai, telle qu'elle nous apparaît dans le présent. Nous l'avons considérée cependant dans un état qui se rapproche de la vision de Glaucos, le dieu marin. Celui qui le verrait aurait bien du mal à distinguer sa nature originelle, car certaines des parties primitives de son corps sont fracturées, d'autres sont usées et complètement érodées par les vagues, tandis que d'autres parties se sont ajoutées, formées de coquillages, d'algues, de pétrifications, de sorte qu'il ressemble plutôt à n'importe quel animal

[1] *Phédon*, 94b-d. Sur ce point, voir Iakovos Vasiliou, « From the Phaedo to The Republic », dans *Plato and the Divided Self,* Cambridge, Cambridge University Press, 2012, p. 26 et *sq*.

> qu'à ce qu'il était naturellement. C'est ainsi que nous contemplons l'âme, dans un état où elle est sujette à une myriade de maux.[1]

En réalité, pour bien cerner la portée de ce passage, il faut rappeler qu'il appartient à une argumentation (608d-614a) dont l'origine se trouve dans l'affirmation de l'immortalité de l'âme par Socrate (« N'as-tu pas pris conscience, repris-je, que l'âme est immortelle et qu'elle ne périt jamais ? », 608d). La surprise de Glaucon (« Non, par Zeus, mais toi, es-tu en mesure de soutenir cette affirmation ? ») face à ce que Socrate présente pourtant comme une vérité accessible (« il n'y a rien là de difficile ») conduit ce dernier à en entreprendre la démonstration.

Pour ce faire, il interroge d'abord Glaucon sur la capacité du mal à détruire la substance qu'il affecte. Intervient déjà, dans ces premières lignes de l'argumentation, le vocabulaire de la maladie : le terme « *kakon* » (mal ou maladie) a de multiples occurrences dès 608d ; le verbe « *apollumi* », qui désigne le fait pour ce mal de détruire ce qu'il affecte, est très présent également ; c'est également le cas du verbe « *diaphtheiro* », déjà rencontré dans l'*Alcibiade*, au sens de corrompre ou faire avorter.

Ensuite, il applique à l'âme cette idée qu'un mal qui lui serait propre pourrait la corrompre, voire la détruire. Et on trouve alors sous la plume de Platon l'analogie entre le corps et l'âme : le corps est détruit par ses maux ; qu'en est-il de l'âme ?

> _ De même que la maladie (*nosos*) du corps, qui constitue pour ainsi dire son mal propre, le ronge et le détruit au point qu'il cesse d'être un corps, de même toutes ces choses dont nous parlions à l'instant, du fait du mal qui leur est propre, qui s'attache à elles et les envahit pour les corrompre, en viennent au point où elles ne sont plus, n'est-ce pas ?
> _ Oui.
> _ Eh bien, va, examine (*skopei*) aussi l'âme de cette manière. L'injustice qui l'a envahie, comme le reste du mal, tout cela, du fait de l'avoir pénétrée et de s'y être incrustée, va-t-il la corrompre et la flétrir au point de la conduire à la mort en la séparant du corps ?

[1] *La République*, X, 611c-d.

_ Nullement, dit-il, en tout cas pour ce point particulier.[1]

L'extrait est intéressant, non seulement pour son usage plus flagrant encore que dans l'étape précédente du vocabulaire médical, mais surtout car il éclaire la relation du corps et de l'âme. Ici, l'analogie entre médecine du corps et soin de l'âme s'enrichit d'une dimension absente des dialogues antérieurs puisque l'asymétrie entre le sort du corps et le destin de l'âme est démontrée. La maladie peut faire périr le corps tandis que l'injustice, l'intempérance et les vices en général ne peuvent pas dissoudre l'âme. L'analogie fonctionne selon deux niveaux désormais distincts : au premier niveau, il est question de dégradation ; au second niveau, il s'agit d'une dissolution. Quand on évoque la dégradation engendrée par un mal, l'analogie entre corps et âme est valable puisque l'âme, tout comme le corps, peut pâtir et vivre sa propre déchéance. En revanche, lorsqu'on parle de dissolution causée par un mal trop puissant, seul le corps est concerné alors que l'âme est épargnée.

C'est ce qui se retrouve dans la suite de l'argumentation, qui nous fournit des renseignements précieux sur l'origine de la maladie de l'âme et sur l'implication du corps dans sa contamination :

> _ Garde bien à l'esprit en effet, Glaucon, dis-je, que nous ne pensons pas que le corps puisse périr sous l'effet de la mauvaise qualité des aliments, telle qu'elle se développe en eux, que ce soit leur mauvaise conservation, la pourriture, ou tout autre défaut. Mais si la mauvaise qualité des aliments eux-mêmes produit pour le corps un mal qui lui est propre, nous dirons que c'est par l'intermédiaire des aliments, en raison du mal propre au corps qu'est la maladie, qu'il a été détruit. Mais nous n'estimerons en aucun cas qu'il aura été corrompu par la mauvaise qualité des aliments, qui constituent des êtres différents de l'être qu'est le corps, c'est-à-dire par un mal étranger qui n'est pas l'auteur de son mal propre.
> _ Ce que tu dis là, dit-il, est entièrement correct.
> _ En suivant maintenant un raisonnement identique, repris-je, n'allons pas croire, si un défaut du corps ne peut entraîner pour l'âme un défaut de l'âme, que l'âme puisse périr sous l'effet d'un mal qui lui est étranger, sans que son mal propre ne soit en cause, et donc que quelque chose que ce soit puisse périr par l'effet du

[1] *Id*. 609c-d.

mal d'une autre chose.[1]

Socrate réfute la possibilité d'une contamination du corps par des aliments malsains ; il affirme que ceux-ci ne peuvent pas apporter la maladie dans un corps absolument sain. Pour que ce corps tombe malade, il est nécessaire qu'il succombe à un mal qui vient de lui, à un défaut inhérent à sa nature. Les aliments malsains ne font que faire réagir une faiblesse du corps. De la même façon donc, l'âme n'est pas contaminée par le corps. Il n'est pas l'élément malsain qui apporte la maladie au sein d'une âme pure. Il faut, pour que se déclare une maladie de l'âme, qu'un défaut inhérent à l'âme l'affaiblisse. Et si le corps ne peut faire défaillir l'âme, il ne peut pas non plus, *a fortiori*, la détruire. Au pire, il est seulement capable de fournir à l'âme l'occasion de révéler sa fragilité. Elle sera ainsi troublée, par l'intermédiaire du corps, du fait de l'imperfection de sa nature.

C'est par conséquent en ayant à l'esprit ces précisions qu'il faut retourner vers la comparaison avec le dieu marin. Si la figure divine est altérée, ce n'est pas tant de l'intérieur, par l'insinuation en elle d'un poison ou d'une maladie, mais de l'extérieur par l'addition à son corps de corps étrangers. Certes, la première évocation (611c-d) de Glaucos mentionne l'usure et les fractures infligées à ce corps par son immersion prolongée dans la mer ; et sa deuxième évocation signale qu'il « se nourrit de nourritures terrestres ». Mais la description de Platon met surtout l'accent sur cet amas de coquillages, d'algues et de sédiments qui l'ont recouvert. La deuxième évocation est la plus insistante à cet égard :

> Il faut porter notre regard sur son amour de la sagesse (*philosophian*), et nous représenter ce à quoi elle s'attache et ce dont elle recherche la compagnie, en raison de sa parenté avec ce qui est divin, immortel et éternel ; il faut penser à ce qu'elle deviendrait si elle s'engageait tout entière à la suite d'un tel être et si, portée par un tel élan, elle s'arrachait aux fonds marins où elle gît à présent, en se délestant des couches pétrifiées et des coquillages dont elle est incrustée. Parce qu'elle se nourrit de nourritures terrestres, elle s'est en effet couverte de nombreuses couches grossières, terreuses et pétrifiées en raison de ces festins prétendument bienheureux dont elle se gorge. C'est alors qu'on pourrait voir sa

[1] *Id.*, 609e-610a.

> nature véritable (*tèn alèthè phusin*), si elle possède plusieurs parties (*polueidès*) ou une seule (*monoeidès*), quelle est sa constitution, et quelle est sa nature.[1]

Les références sont ici nombreuses aux « couches pétrifiées », « grossières, terreuses » qui enveloppent le dieu Glaucos. Elles modifient son apparence extérieure sans affecter intimement sa nature divine, qui peut d'ailleurs resurgir et s'extirper de cette gangue de fange. L'âme, pareillement, peut être détachée de son enveloppe charnelle et manifester de nouveau sa qualité divine. En fin de compte, ce n'est pas exactement le corps qui la rend malade : il n'est qu'une enveloppe qui ne l'atteint pas assez intimement pour la troubler, la contaminer.

d) La neutralisation du corps

Pourquoi, dans ces conditions, trouve-t-on chez Platon des textes si ambigus qu'ils paraissent vraiment reprocher au corps le mauvais état de l'âme ? A cette question, deux réponses sont en fait concevables.

Premièrement, selon la chronologie que l'on détermine entre les dialogues platoniciens, on peut y apercevoir une évolution sur la question du rapport entre corps et âme. Du *Protagoras* au *Phédon*, leur opposition serait prépondérante. Mais à partir du Phédon s'amorcerait un virage doctrinal qui conduirait à une requalification du corps. Cette deuxième phase serait portée par des dialogues comme le *Phèdre*, *La République* ou le *Timée*. Les analyses se concentrent alors sur l'âme et ses pathologies propres, sur le jeu des relations entre ses parties. L'influence du corps est neutralisée. Comme l'écrit Luc Brisson, en reprenant les termes du *sôma sèma*, « en tant que ''signe'', le corps est neutre ; il se borne à indiquer la qualité de l'âme qui l'habite »[2]. Ainsi, les textes qui mettent en cause le corps dans les pathologies de l'âme seraient représentatifs de la première époque ; ceux qui affirment son innocuité pour l'âme appartiendraient à la dernière. Il n'y aurait ni incohérence, ni contradiction mais succession et approfondissement.

[1] *Id*. 611e-612a.
[2] Cf. sa préface au livre de Catherine Joubaud, *Le corps humain dans la philosophie platonicienne*, Paris, Vrin, 1991, p. 16.

Deuxièmement, cette difficulté à qualifier le corps dans la pensée de Platon tient aussi au fait que nous avons pu être victimes d'une véritable coïncidence : la superposition de deux oppositions, corps et âme d'un côté, rationalité et irrationalité de l'autre, nous a incité à attribuer à la première les effets de la seconde. Dans ces conditions, ce n'est pas tant le corps que l'irrationalité du désir qui serait incriminée. Mais, puisque les premiers dialogues associent presque toujours étroitement le corps aux désirs, nous avons pensé que le désordre venait du premier. En réalité, il était le résultat des seconds.

En effet, les textes qui donnent le sentiment de reposer sur l'opposition du corps et de l'âme sont en vérité des extraits structurés autour de la rivalité entre *logos* et *epithumia*, raison et désir. Une remarque formulée par Olivier Renaut dans l'introduction de son étude sur le *thumos* chez Platon[1] conforte cette hypothèse :

> [Dans le Protagoras ou le Phédon notamment], Platon s'en tiendrait à une bipolarisation entre l'âme et le corps, ou bien à une bipartition de l'âme entre une partie rationnelle, qui définit en propre la *psuchè* de l'individu, et une partie irrationnelle qui se rapporte davantage au corps.

L'extrait du *Phédon* (94b-d) par lequel Socrate répond à l'hypothèse de Simmias est très représentatif de cette ambigüité. En effet, Platon confronte l'âme non pas au corps mais « *kata to sôma* », aux choses qui relèvent du corps. La suite nous livre une brève énumération de ces choses : appétits (*epithumiais*), colères (*orgais*) et peurs (*phobois*). Dans ces trois cas, nous avons affaire à des émotions capables d'imprimer au corps un mouvement, par attraction (les appétits) ou par répulsion (les colères et les peurs). Le corps intervient parce qu'il est le siège de ces impulsions mais lui-même ne peut pas, par nature, agir sur l'âme. En revanche, une impulsion issue du corps peut interférer avec une impulsion de l'âme, en l'empêchant de se porter vers ce qui lui convient ou en lui imposant la fréquentation de ce qui ne lui convient pas.

En revenant aux autres passages du *Phédon* que nous avons mentionnés ou

[1] Cf. Olivier Renaut, *Platon, La médiation des émotions*, Paris, Vrin, 2014, p. 17.

étudiés, nous constatons que c'est une constante : souvent, le corps s'efface derrière ses impulsions. Ainsi, en 81b, Socrate regrette que l'âme soit « ensorcelée par lui » mais il ajoute, pour préciser ce qu'il y a de redoutable dans le corps : « par ses appétits (*epithumiôn*) et ses plaisirs (*hèdonôn*) ». De même, en 83b, le corps n'est pas ce qui répugne à « l'âme du véritable philosophe ». Si l'on veut être exact, on doit faire observer que cette âme « se tient à l'écart des plaisirs (*hèdonôn*), des appétits (*epithumiôn*), des peines (*lupôn*), des craintes (*phobôn*) ».

A partir de *La République* et du *Phèdre*, un basculement s'opère relativement au *Phédon* : le désir n'est plus une impulsion du corps mais de l'âme. On peut le comprendre dans la mesure où le corps n'est rien d'autre que de la matière inanimée ; tout ce qui lui confère la vie, le mouvement et la pensée vient de l'âme. Dès lors, même si le désir peut être désir du corps (ayant un corps pour objet), il est malgré tout désir de l'âme (ayant une âme pour sujet). Ce déplacement du désir depuis le corps vers l'âme a deux conséquences sur notre problématique. D'une part, cela implique que la source de la maladie de l'âme n'est pas dans le corps ; il faut réorienter la recherche vers l'âme. D'autre part, il en résulte que l'âme ne peut pas davantage être comprise comme une entité monolithique, simple. Elle est multiple et une à la fois, selon des modalités qu'il est à présent nécessaire de déterminer précisément.

3. La partition de l'âme et les conflits intérieurs.

Parce que la différence réelle qui le sépare de l'âme empêche *a priori* que le corps l'affecte, il faut nécessairement convenir que les pathologies de l'âme lui viennent d'elle-même. Mais une telle affirmation, loin de tout résoudre, fait d'abord surgir bien des questions, qu'il nous faut à présent prendre en charge. Remarquons en effet que d'ordinaire, il y a une distinction claire entre le malade et la maladie. L'agent pathogène ne se confond normalement pas avec le patient. Précisément, le premier agit, en apportant la maladie ; le second pâtit, en la recevant. Dans ces conditions, dire de l'âme qu'elle peut se rendre malade paraît incohérent : peut-elle être à la fois l'agent pathogène et le patient, ce qui est malade et ce qui rend malade ? Il est

indispensable, pour que cette situation devienne concevable, de s'interroger sur la nature de l'âme et plus spécifiquement sur son unité. On a déjà eu l'occasion, en commentant un passage du *Phédon*, d'évoquer les tensions entre la raison et le désir. Jusqu'où ce constat nous conduit-il ? A quel point l'âme est-elle morcelée ? Et quel statut doit-on accorder à ce qui la compose ? Ce n'est qu'une fois que ces premiers points seront éclaircis que nous serons capables de mieux comprendre ce qu'est un conflit psychique, et en quoi il est le symptôme d'une âme malade.

a) Comment connaître l'âme ?

L'entreprise d'élucidation de la nature de l'âme est toutefois très ardue. Certains obstacles relèvent de difficultés inhérentes à la doctrine platonicienne ; d'autres, particulièrement redoutables, découlent de la singularité de cet objet d'étude qu'est l'âme.

Dans la première catégorie, on placera les difficultés liées au fait que Platon ne tient pas toujours le même discours à propos de l'âme. De dialogue en dialogue, sa conception varie : parfois, il insiste sur le dualisme du corps et de l'âme ; à d'autres moments, il s'intéresse au fait que l'âme elle-même est scindée, tiraillée entre une partie raisonnable et une autre déraisonnable ; il arrive enfin que cette bipolarisation soit supplantée par une tripartition de l'âme. La solution la plus simple pour ordonner cette pluralité consiste à y voir les phases successives d'une pensée qui évolue tout au long de la vie et de l'œuvre de Platon. Sa réflexion s'affinerait et s'étofferait peu à peu, passant d'abord de la simplicité de l'âme à sa complexité, ensuite de sa bipolarisation à sa tripartition. Cette hypothèse est celle formulée, entre autres, par Louis-André Dorion, qui soutient que les dialogues les plus tardifs (*Phèdre*, *Gorgias*, *La République*) offrent les versions les plus abouties de cette réflexion sur la nature de l'âme[1].

Mais, dans ce cas, comment expliquer alors que Platon semble varier au sein d'un même dialogue ? Pourquoi, au dernier livre de *La République* (604a), après avoir

[1] Cf. R. Barney, T. Brennan et C. Brittain, *Plato and the Divided Self*, en particulier l'article de L-A. Dorion : « Enkrateia and the partition of the soul in the *Gorgias* », p. 119-138.

établi la tripartition de l'âme, revient-il à une bipartition ? Un tel constat semble contraire à l'hypothèse d'une maturation et d'une complexification croissante de la réflexion platonicienne. Il convient sans doute d'ajouter un facteur contextuel : la partition de l'âme est un outil conceptuel que Platon ajuste à la problématique qu'il traite, pour plus d'efficacité et de pertinence. Aussi, lorsqu'il se préoccupe de la définition de la justice (*République* IV), il estime nécessaire d'aller jusqu'à une tripartition de l'âme ; en revanche, pour les besoins de sa critique de l'imitation (*République* X), une bipartition suffit.

Une deuxième catégorie de difficultés quant à l'investigation sur l'âme découle de la nature de celle-ci[1]. Et il faut même se demander dans quelle mesure il est humainement possible de convenablement la connaître. Il semble en effet évident pour Platon que l'association du corps et de l'âme perturbe le fonctionnement de cette dernière et trouble la connaissance que nous pouvons en avoir. Une étude sérieuse de l'âme exige par conséquent que nous puissions l'examiner elle seule, indépendamment du corps. Mais toute la difficulté vient précisément du fait que nous ne l'observons jamais ainsi, telle qu'en elle-même ; pour nous, elle est toujours incorporée. Voilà pourquoi Platon ne saurait produire, à proprement parler, une description exacte de l'âme, comme il le déclare à plusieurs reprises. Dans le *Phèdre* tout d'abord, il écrit au sujet de l'âme :

> Pour dire quelle sorte de chose c'est, il faudrait un exposé en tout point divin et fort long ; mais, dire de quoi elle a l'air, voilà qui n'excède pas les possibilités humaines. Aussi notre discours procèdera-t-il de cette façon.[2]

Cet extrait introduit le mythe du char ailé dans le dialogue. Il distingue deux niveaux de discours. Le premier, celui qui permettrait d'en parler et de la faire connaître de manière adéquate, est présenté comme exclusivement divin. Par définition, une telle contemplation et une telle description de l'âme sont humainement impossibles ; ce premier niveau, le discours divin, est donc absent des dialogues platoniciens. Il y est seulement fait allusion dans ce texte du *Phèdre* ainsi qu'en *République* 611b-c,

[1] Cf. M.F. Burnyeat, « The Truth of Tripartition » dans *Proceedings of the Aristotelician Society*, vol.106, Oxford, Oxford University Press, 2006, p. 1-23 ; repris dans G. Aubry et F. Ildefonse (dir.), *Le moi et l'intériorité*, Paris, Vrin, 2008.
[2] Platon, *Phèdre*, 246a.

comme on le verra plus loin. Sommes-nous pour autant condamnés à n'avoir aucune conception valable de l'âme ? A vrai dire, Platon engage dans ces quelques lignes du *Phèdre* un deuxième niveau de discours, qui est à notre portée mais qui délaisse l'être au profit du paraître (selon les termes de la traduction) ; ou plutôt (selon le texte grec) qui substitue à la parole sur l'essence (*esti*) de l'âme une approximation fondée sur ce qui nous est familier (*eoiken*). A défaut d'exposer *ce qu'elle est*, on peut dire qu'elle *est comme* un attelage ailé… on ne saurait dire mieux.

Ce discours mythique, par lequel on se déplace fictivement en un temps et un lieu où la séparation de l'âme et du corps est acquise, est un pis-aller. Platon y a également recours dans *La République*, avec le mythe d'Er le pamphylien. Cela lui permet certes de décrire l'âme débarrassée par la mort de ce corps si troublant et si encombrant ; et il est certain qu'il en résulte d'amples textes qui décrivent avec précision ce qu'est et ce que fait l'âme ; mais ils se heurtent aussi, malheureusement, aux difficultés qui sont celles des mythes platoniciens, quant à leur nature et leur fonction[1]. Ils ne disent pas l'être mais le vraisemblable.

Le passage du livre X de *La République* consacré à la statue de Glaucos présente des similitudes frappantes avec la mise en garde inaugurale du mythe du char ailé dans le *Phèdre*. En effet, il suit également une démonstration de l'immortalité de l'âme, seule propriété que l'on soit capable de découvrir et de formuler rationnellement à son propos. Mais cet extrait offre lui aussi à Platon l'occasion, ainsi que le rappelle Christopher Shields[2], de souligner l'inadéquation de la description de l'âme humaine par rapport à la réalité :

> Mais pour savoir ce qu'est cet être en vérité, il ne faut pas le considérer dans l'état de déchéance qui résulte de son union avec le corps et de ses autres maux, comme nous le considérons à présent, mais tel qu'il existe quand il se dégage dans sa pureté ; ***c'est ainsi qu'il faut le contempler***, de manière

[1] Sur cette question, voir entre autres P. Frutiger, *Les mythes de Platon*, Paris, Alcan, 1930 ; L. Brisson, *Platon, les mots et les mythes*, Paris, La découverte, 2010 ; J.F. Mattéi*, Platon et le miroir du mythe*, Paris, Presses Universitaires de France, 2002 ; G. Droz, *Les mythes platoniciens*, Paris, Seuil, 1992.

[2] Cf. Christopher Shields, « Plato's Divided Soul », dans Klaus Corcilius et Dominik Perler (dir.), *Topoi – Berlin Studies of the Ancient World*, vol. 22, « *Partitionning the soul* », Berlin, De Gruyter, 2014, p. 15-38 : « *the account of tripartition in* Republic *IV does not reveal the soul in its truest nature* » (p. 17).

> rigoureuse et en faisant appel à la pensée réfléchie. On le trouvera alors beaucoup plus beau, et on distinguera en lui de manière plus claire les aspects de la justice et de l'injustice et l'ensemble des traits que nous avons exposés. Ce que nous venons de dire au sujet de l'âme est vrai, telle qu'elle nous apparaît dans le présent. Nous l'avons considérée cependant dans un état qui se rapproche de la vision de Glaucos, le dieu marin ; celui qui le verrait aurait bien du mal à distinguer sa nature originelle, car certaines des parties primitives de son corps sont fracturées, d'autres sont usées et complètement érodées par les vagues, tandis que d'autres parties se sont ajoutées, formées de coquillages, d'algues, de pétrifications, de sorte qu'il ressemble plutôt à n'importe quel animal qu'à ce qu'il était naturellement. *C'est ainsi que nous contemplons l'âme*, dans un état où elle est sujette à une myriade de maux. Mais voici, Glaucon, dans quelle direction il faut porter notre regard.
>
> Vers quoi donc ?
>
> Il faut porter notre regard sur son amour de la sagesse et nous représenter ce à quoi elle s'attache et ce dont elle recherche la compagnie, en raison de sa parenté avec ce qui est divin, immortel et éternel ; il faut penser à ce qu'elle deviendrait si elle s'engageait tout entière à la suite d'un tel être et si, portée par un tel élan, elle s'arrachait aux fonds marins où elle gît à présent, en se délestant des couches pétrifiées et des coquillages dont elle est incrustée. Parce qu'elle se nourrit de nourritures terrestres, elle s'est en effet couverte de nombreuses couches grossières, terreuses et pétrifiées en raison de ces festins prétendument bienheureux dont elle se gorge. C'est alors qu'on pourrait voir sa nature véritable, si elle possède plusieurs parties ou une seule, quelle est sa constitution, et quelle est sa nature.[1]

L'expression la plus manifeste de cette inadéquation se lit dans l'opposition des deux formules qui encadrent la description de la statue de Glaucos. Avant celle-ci, Platon écrit, en se référant toujours à cet être qu'est l'âme, que « *c'est ainsi qu'il faut le contempler* » (; après celle-ci, il ajoute (en renvoyant cette fois à la statue défigurée de Glaucos) que « *c'est ainsi que nous contemplons l'âme* ». Ces deux manières d'examiner l'âme renvoient à deux façons d'en parler, deux niveaux de discours qui s'ajoutent à ceux rencontrés dans le *Phèdre*.

[1] *La République*, X (611b-612a)

Il existe ainsi un discours commun sur l'âme et plusieurs expressions de notre extrait y font référence telle que la formule : « Ce que nous venons de dire au sujet de l'âme est vrai, telle qu'elle nous apparaît dans le présent ». Ce troisième type de discours rend assez convenablement compte de l'âme dans son état actuel, c'est-à-dire incarnée et troublée par cette incarnation. Mais il échoue à nous apprendre quoi que ce soit sur la nature originelle et pure de l'âme.

Mieux vaut alors se tourner vers le quatrième et dernier niveau, le discours philosophique sur l'âme ; « philosophique » en ce sens que cette quatrième description de la *psychè* la considère en tant qu'elle est à la recherche de la sagesse (« il faut porter notre regard sur son amour de la sagesse » : « eis tèn philosophian autès »). Ce discours philosophique sur l'âme constitue une sorte d'optimum : il n'est pas aussi juste que le discours divin ; ni aussi riche que le discours mythique ; mais il représente la meilleure option parmi celles qui sont humainement accessibles. A défaut de pouvoir procéder, au cours de notre existence terrestre, à une distinction réelle du corps et de l'âme, nous pouvons tenter une distinction de raison. Ainsi, nous nous approcherons de ce que peut être l'âme seule et détachée de ce que l'incarnation lui a imposé, en songeant à l'âme du sage ou – au moins – à celle du philosophe. A cette occasion, Platon évoque même très explicitement les interrogations sur la nature et la composition de l'âme, en affirmant : « on pourrait voir sa nature véritable, si elle possède plusieurs parties ou une seule, quelle est sa constitution, et quelle est sa nature ». Voilà qui constitue un programme de travail tout à fait prometteur, au regard de l'enjeu du texte.

Mais, contrairement à ce qu'on pouvait attendre, Platon n'écrit pas ces lignes pour annoncer et introduire la suite du dialogue. D'une façon assez déconcertante, il écarte cette perspective et prévient qu'il ne suivra pas ce conseil : « Pour l'instant, je crois que nous avons exposé de manière satisfaisante les affections de l'âme dans l'existence humaine, de même que ses parties » (612a). On est donc en droit de se poser la question : à quel point ce qui a été dit de l'âme l'a-t-il été « de manière satisfaisante » ? L'écart noté par Platon lui-même entre la façon dont nous contemplons l'âme et la façon dont il faudrait la contempler nous invite à nous montrer prudents, voire circonspects. Tout porte à croire, en réalité, que jusqu'alors le dialogue n'a pas encore permis de contempler l'âme comme il l'aurait fallu. C'est

maintenant, dans la droite ligne de sa dernière recommandation, que Platon pourrait atteindre la vérité de l'âme… et il s'abstient de le faire.

Ces quelques pages rendent donc les analyses de *La République* très délicates et nous obligent à nous demander systématiquement à quel niveau de discours Platon se place-t-il. En gardant à l'esprit cette situation et la prudence qu'elle nous impose dans le traitement des textes, il nous faut à présent aborder les détails de la partition platonicienne de l'âme.

b) Bipartition et tripartition de l'âme

La République est une des sources principales quant à la nature et la composition de l'âme. La réflexion de Platon sur ce point repose d'abord sur un argument déjà employé dans le *Phédon* (94b-d) en vue de démontrer la distinction du corps et de l'âme : si deux forces semblent tirer en des sens contraires, c'est qu'il y a deux réalités distinctes et non une seule ; si j'éprouve de la soif et – *en même temps* – de la réticence à boire, je peux en conclure qu'une partie de moi réclame à boire (le corps) tandis qu'une autre se retient (l'âme). De la même façon, si mon âme abrite deux tendances contraires, je dois en déduire qu'elle est en vérité composée de deux éléments distincts. C'est l'expérience du conflit intérieur, que chacun peut faire en lui-même et qui est mise en scène par Platon dans *La République*, 430e-431b à partir de l'examen de l'expression « être maître de soi » ou « plus fort que soi » :

> - [SOCRATE] Est-ce qu'en fait l'expression « plus fort que soi-même » n'est pas une expression ridicule ?
> - [GLAUCON] Très certainement, dit-il.
> - Mais, repris-je, ce discours me semble pourtant vouloir exprimer quelque chose concernant l'âme, comme si dans le même être humain il y avait quelque chose de meilleur et quelque chose de pire. Chaque fois que ce qui naturellement le meilleur est le maître de ce qui est le pire, c'est cela qu'on entend par « plus fort que soi-même ». Cela constitue au moins une forme d'éloge ! Mais chaque fois que, du fait d'une formation déficiente ou de quelque mauvaise compagnie, ce qui est le meilleur et l'élément le plus rare se trouve dominé par la force massive

> du pire, celui qui se trouve dans cet état est appelé « plus faible que lui-même » et intempérant, et cela lui est adressé comme un blâme.[1]

A ce stade du dialogue, on observe que Platon distingue en chaque homme deux tendances, deux parties, la meilleure et la pire. Selon que c'est l'une ou l'autre qui domine, on a affaire à deux manières de vivre très différentes. Celui qui est dominé par la meilleure part de lui est maître de soi ; mais celui qui est sous l'emprise de la pire part de son être est intempérant, dominé comme un esclave et non plus dominateur comme un maître, il est « plus faible que lui-même ». Platon s'inscrit ainsi dans un mouvement littéraire d'ampleur initié au V^{ème} siècle avant J.C.[2]. Pourtant, la suite du dialogue montre qu'il rompt avec cette tradition littéraire en innovant : ce ne sont pas deux mais trois parties qui composent notre âme, d'après lui.

Dans un passage majeur du livre IV de *La République*, Platon déduit méthodiquement de la vie de l'âme l'existence de deux, puis de trois parties. A l'instar de ce qui se jouait dans le *Phédon*, le premier acte de ce texte fonde une dichotomie de l'âme, en vertu d'un principe explicite : « la même chose (1) ne pourrait pas, par la même partie (2) d'elle-même, et concernant la même chose (3), faire en même temps (4) des choses opposées (5) ». On reconnaît que l'âme abrite des tendances opposées, en l'occurrence avoir soif et ne pas vouloir boire. La condition (5) est donc validée. Ce n'est un problème que pour autant que les conditions (3) et (4) le sont aussi ; or c'est le cas puisque c'est simultanément que l'âme éprouve ces deux tendances et elle le fait à propos d'un seul et même objet (la boisson). Dès lors que l'on a accepté les conditions (3), (4) et (5), il n'y a que deux façons valables de rendre compte de ce tiraillement des contraires. Soit on a affaire à deux réalités distinctes, chacune développant sa tendance propre, en contradiction avec celle de l'autre ; soit on a bien affaire à une seule et même réalité mais on admet que cette dernière est en fait composée de plusieurs parties, chacune développant sa

[1] *La République* 430e-431b.

[2] Cf. Jacqueline de Romilly, *Patience, mon cœur ! L'essor de la psychologie dans la littérature grecque classique*, Paris, « Etudes anciennes » Les Belles Lettres, 1984, p. 180 : « Or les choses sont plus nettes encore quand on arrive aux philosophes de la fin du Ve siècle, chez qui la lutte met en cause la volonté et la souffrance, et chez qui elle est évoquée avec tous les termes de la bataille proprement dite.
On ne saurait s'en étonner : c'est le moment où la description des conflits psychologiques pénètre soudain en force dans la tragédie. Cette description, à peine esquissée chez Eschyle, souvent esquivée chez Sophocle, est, à l'époque de la guerre du Péloponnèse, au centre des tragédies d'Euripide. »

tendance propre. C'est la deuxième option que retient Platon dans l'extrait, puisqu'il n'envisage pas qu'un individu possède deux âmes opposées :

- [SOCRATE] : L'âme de celui qui est assoiffé ne souhaite pas, en tant qu'il a soif, autre chose que boire, c'est cela qu'elle désire, c'est vers cela que la porte son élan.
- [GLAUCON] C'est tout à fait juste.
- Donc, si elle se trouve dans cet état de soif et que quelque chose l'entraîne dans une autre direction, c'est qu'il existe en elle autre chose que cet être assoiffé et se démenant comme une bête pour parvenir à boire : car il n'est pas possible, nous l'avons reconnu, que la même chose, par la même partie d'elle-même et eu égard au même objet, produire des effets contraires.
- Ce n'est pas possible, en effet.
- De la même manière, je pense qu'on a tort de représenter l'archer comme si ses mains repoussaient et attiraient l'arc en même temps ; en fait, une main repousse l'arc loin de lui, alors que l'autre l'attire vers lui.
- C'est évident, dit-il.
- Ne devons-nous pas reconnaître qu'il y a parfois des gens qui ont soif et qui ne veulent pas boire ?
- Bien sûr, dit-il, on en trouve plusieurs et souvent.
- Alors, dis-je, comment faudrait-il présenter leur état si ce n'est en affirmant qu'il se trouve dans leur âme quelque chose qui leur commande de boire, et une autre chose qui les en empêche ? Cette dernière n'est-elle pas différente de la première, ne l'emporte-t-elle pas sur la chose qui commande ?
- Si, dit-il, c'est bien mon avis.
- N'est-ce donc pas que le principe qui empêche de telles actions, lorsqu'il intervient, est le résultat du raisonnement, alors que ce qui s'agite et pousse vers l'action se produit par l'entremise des passions et des troubles maladifs ?
- Il semble bien.
- Nous n'aurions donc pas tort, repris-je, de soutenir qu'il s'agit de deux principes, et qu'ils diffèrent l'un de l'autre : l'un, celui par lequel l'âme raisonne, nous le nommerons le principe rationnel de l'âme ; l'autre, celui par lequel elle aime, a faim, a soif et qui l'excite de tous les désirs, celui-là, nous le nommerons le principe dépourvu de raison et désirant, lui qui accompagne un ensemble de satisfactions et de plaisirs.

- Non, nous n'aurions pas tort de penser de cette manière.[1]

On notera que le raisonnement de Platon lui permet de déduire l'existence de deux parties de l'âme mais pas de les identifier précisément, d'où la question : « comment les décrire ? ». Le couple élément raisonnable – élément désirant n'est pas fondé avec le même soin que la dichotomie de l'âme. En revanche, l'opposition entre raison et désir est éclairée par une analogie judicieuse : les deux mains de l'archer, l'une qui repousse l'arc vers l'avant et l'autre qui tire la corde vers l'arrière, sont comparées aux deux parties de l'âme, l'une qui porte vers la boisson et l'autre qui nous dissuade de nous abreuver. Les deux mains appartiennent à un seul corps et elles sont de même nature mais elles ont suffisamment d'indépendance pour exécuter des mouvements opposés. De la même façon, la raison et le désir appartiennent à une seule et même âme mais elles sont la source d'impulsions incompatibles.

On ne peut pas, néanmoins, rapporter toutes les manifestations de l'âme à l'un ou l'autre de ces deux principes. La question se pose particulièrement pour le *thumos*, le cœur, source de la colère. Est-il subordonné à l'un des grands principes ? Vraisemblablement non, et Platon veut en faire la démonstration en employant une nouvelle fois la stratégie par laquelle il a distingué le corps de l'âme puis, au sein de ce dernier, la raison du désir. Si l'on observe une contradiction entre les impulsions issues du désir et celles nourries par la colère, force sera de constater que désir (*epithumia*) et colère (*thumos*) sont deux parties distinctes. Une anecdote, rapportée par Socrate, a pour fonction de nous en convaincre :

> Léontios, fils d'Aglaïon, remontait du Pirée en suivant le mur extérieur du Nord et il aperçut des cadavres qui gisaient au lieu des exécutions publiques. Il était à la fois pris du désir de regarder (*idein epithumoi*), et en même temps il était rempli d'aversion et se détournait de cette vue. Pendant un certain temps, il aurait résisté et se serait voilé le visage, mais finalement subjugué (*kratoumenos*) par son désir (*epithumias*), il aurait ouvert grands les yeux et courant vers les suppliciés, il aurait dit : « Voilà pour vous, génies du mal, rassasiez-vous de ce

[1] *La République*, 439a-e.

beau spectacle ! »[1]

Si le désir engendre une impulsion, celle de voir, et le *thumos*, l'impulsion contraire, celle de se détourner ; si même le *thumos* s'en prend au désir et s'irrite contre lui, alors on ne peut ni ne doit les confondre[2]. Et comme par ailleurs le *thumos* entre en contradiction avec la raison, il forme par conséquent une troisième partie de l'âme[3]. La tripartition platonicienne est ainsi établie par ce passage.

c) Unité et complexité de l'âme

Une interprétation traditionnelle de cette division consiste à admettre qu'il y a bien dans l'âme trois parties, chacune disposant d'une nature propre qui détermine ses actions, ses manifestations, mais encore ses interactions avec les deux autres ; dans certains cas, deux de ses parties peuvent s'associer mais dans d'autres, elles peuvent également s'opposer. Cette cohabitation rend très compréhensible l'existence de conflits psychiques, en l'assimilant au désaccord entre trois agents dont les buts et les moyens diffèrent. Mais cette conception de la tripartition platonicienne[4] se heurte à de sérieuses difficultés qui doivent nous conduire à l'abandonner.

Parler de parties de l'âme revient à forcer le vocabulaire effectivement employé par Platon et donc à ne pas suivre assez fidèlement la lettre des dialogues. Comme l'indique Sylvain Delcomminette dans « Facultés et parties de l'âme chez Platon »[5], le terme grec qui correspondrait le mieux au français « partie » serait « *méros* » (μερος) ; si Platon concevait des parties dans l'âme, l'extrait du livre IV qui démontre la bipartition puis la tripartition de l'âme devrait faire un usage abondant de ce terme. Il n'apparaît en réalité que trois fois dans le livre IV, puis trois autres fois dans le livre

[1] *Id.*, 439e-440a.
[2] Voir *La République*, 440a-e
[3] *Id.*, 440e-441c.
[4] Cf. Julia Annas, *Introduction à la République de Platon*, Paris, Presses Universitaires de France, 1994 ou Christopher Bobonich, *Plato's Utopia Recast*, *His Later Ethics and Politics*, Oxford, Oxford University Press, 2003.
[5] Sylvain Delcomminette, « Facultés et parties de l'âme chez Platon » dans *Plato*, n°8, 2008, revue en ligne consultable sur https://impactum.uc.pt/pt-pt/node/116705.

IX et même alors « il n'indique encore rien sur la nature de ces parties, étant donné l'usage extrêmement large qu'en fait Platon »[1].

Ce dernier lui préfère le terme « espèce », c'est-à-dire en grec « eidos » (ειδος), parce qu'il renforce le parallèle établi entre l'âme et la cité. De même que la cité est constituée de trois espèces (*genos*, γενος) d'hommes (et non trois hommes, chaque espèce incluant une multiplicité d'individus), l'âme est composée de trois espèces (ειδος) qui englobent chacune de multiples élans de l'âme. L'*epithumètikon* par exemple n'est pas un désir singulier mais un terme générique désignant un faisceau de désirs. Il est alors tentant de concevoir chaque partie de l'âme comme le principe commun à tous les élans d'une même espèce ; nous sommes invités, par nos habitudes de pensée et de langage, à réifier ces parties pour en faire des facultés de l'âme ; en l'occurrence, l'*epithumètikon* renverrait à la faculté désirante.

C'est précisément ce processus de réification que conteste Sylvain Delcomminette dans son article. On retiendra ici deux objections parmi celles qu'il formule.

Premièrement, l'assimilation des parties de l'âme à des facultés passe outre la définition platonicienne de l'âme. En effet, si on en croit la définition donnée par Platon dans le *Phèdre* (245c), l'âme est ce qui confère au corps du mouvement. Littéralement, elle l'anime. Aussi peut-on dire que le corps tient son mouvement de l'âme ; mais on ne peut pas véritablement dire que l'âme tient son mouvement d'elle-même car une telle expression reviendrait à distinguer en l'âme deux choses, d'une part une entité qui serait l'âme elle-même, et d'autre part un mouvement, qui serait le résultat de l'activité de cette entité. En vérité, les deux se confondent et l'âme est par nature un mouvement (« *to auto kinoun* », « ce qui se meut par soi-même »). Chaque partie de l'âme doit par conséquent se comprendre comme un type d'élan, une sorte d'impulsion de celle-ci relativement à un objet donné.

Deuxièmement, il arrive à Platon de recourir au vocabulaire des facultés (*dunamis*, la capacité, la faculté). C'est notamment le cas au livre V de la *République*, quand il lui est nécessaire de distinguer la connaissance de l'opinion. Mais ce faisant, il insiste

[1] *Art.cit.*, p. 5

sur une propriété essentielle de la *dunamis* : elle ne se comprend que relativement au type d'objet sur lequel elle agit. Chaque faculté porte donc sur un objet distinct. Par exemple, la vue est la faculté dédiée à la perception des formes et des couleurs ; l'ouïe, la faculté consacrée aux sons. Dans ces conditions, il ne saurait y avoir de conflit entre ces facultés, puisqu'il n'y a pas de terrain d'affrontement qui leur soit commun. L'ouïe ne peut contester ce que la vue perçoit, et réciproquement. Pour comprendre l'existence de conflits psychiques, il faut abandonner le registre des facultés de l'âme et reprendre celui des élans ou des tendances de l'âme. Il n'y a conflit dans l'âme qu'à partir du moment où, à propos d'un même objet, deux élans distincts se contrarient. Le cas de Léontios l'illustre très bien : pour ce qui est de se repaître du spectacle macabre des cadavres, différentes tendances de son âme l'emportent dans des élans contradictoires.

On peut alors mieux comprendre ce à quoi tient l'unité de l'âme (elle est, par nature, un principe de mouvement) et sa complexité (les mouvements qui rendent sa nature effective sont multiples et leurs orientations diverses). Mais exposer la nature de l'âme et de ses parties n'est pas la même chose que d'affirmer qu'il existe des maladies de l'âme. En effet, le vocabulaire médical nous conduit sur le terrain du normal et du pathologique ; il nous impose donc de passer du descriptif au normatif. Ce n'est qu'à cette condition que nous pourrons comprendre pourquoi certains états de la psychée humaine valent mieux que d'autres.

4. Les maladies de l'âme

a) Descriptif et prescriptif

Il n'est pas anodin, à cet égard, que de nombreux textes fondateurs de la tripartition platonicienne de l'âme fonctionnent en deux temps, décrivant d'abord les trois parties de l'âme puis rendant compte de leurs relations, de leurs oppositions et des effets produits sur nous, dans la mesure où le bon ou le mauvais état d'un individu dépend de ces interactions. C'est ce deuxième temps qui confère au propos de Platon une dimension normative. Les parties de l'âme sont plus que distinguées : elles sont

ordonnées et hiérarchisées. Ainsi, l'extrait qui conclut le livre IV et que l'on a examiné plus tôt – celui qui permettait de passer d'une bipartition à une tripartition de l'âme – est exemplaire de cette progression en deux temps. Tout d'abord (439a-441c), la tripartition de l'âme est établie par un raisonnement qui conduit à l'anecdote rapportant le désarroi de Léontios, combinée à la référence à Ulysse dont la raison rappelle le *thumos* à l'ordre (« et s'étant frappé la poitrine, il gourmanda son cœur en lui tenant ce discours… »). Puis (441c-442d) Platon introduit avec force cet aspect normatif, faisant le parallèle entre la sagesse qui résulte de l'équilibre de l'âme et la justice qu'engendre l'harmonie de la cité. En ce sens, on peut signaler l'une des répliques de Socrate dans ce passage[1] :

> Et nous qualifions quelqu'un de sage (*sophon*) en vertu de cette petite partie (*smikrô merei*) de lui-même qui dirige en lui et qui a communiqué ces préceptes, puisque c'est elle justement qui possède en elle-même la connaissance de ce qui est le bien de chacun, autant de la partie que du tout composé de ces trois principes joints ensemble.

La même progression s'observe quelques pages plus loin, au livre IX, à la faveur d'une nouvelle réflexion sur la justice à partir de l'équilibre des parties de l'âme. La première étape est descriptive :

> - Façonne donc la forme unique d'un animal composite et polycéphale, possédant à la fois les têtes d'animaux paisibles et d'animaux féroces, disposées en cercle, et accorde-lui le pouvoir de se transformer et de développer toutes ses formes par lui-même.
> - Cet ouvrage sera l'œuvre d'un modeleur habile, dit-il, mais comme la pensée est plus malléable que la cire et les matériaux de ce genre, la voici modelé.
> - Modèle à présent une autre forme, celle d'un lion, puis celle d'un homme, mais fais en sorte que le premier soit beaucoup plus grand, et que le second vienne en deuxième.
> - Voilà qui est plus facile, dit-il, c'est modelé.
> - Attache maintenant ensemble ces trois formes, en les réunissant en une seule, de manière qu'elles s'ajustent pour ainsi dire naturellement les unes avec les autres.

[1] *Id*., 442c.

- Elles sont attachées ensemble.
- Façonne ensuite un recouvrement extérieur, l'image d'un être unique, celle d'un être humain, de telle sorte que quelqu'un qui ne pourrait voir les formes contenues à l'intérieur, mais ne pourrait que saisir l'apparence extérieure, croie voir un être vivant unique, un être humain.
- Le recouvrement est façonné, dit-il.[1]

La description de l'homme comme polycéphale présente trois êtres bien différents mais ne porte pas de jugement de valeur ; à ce stade, le texte est neutre, à ceci près que les représentations humaine (pour la raison) et monstrueuse (pour le désir) orientent déjà la réflexion pour la suite. La deuxième étape explicite ce caractère plus normatif :

- Disons maintenant à celui qui affirme qu'il est utile à cet homme d'être injuste, et qu'il ne lui sert à rien de pratiquer la justice, que sa position n'est rien d'autre que l'affirmation suivante : qu'il serait avantageux pour lui de fortifier, en lui prodiguant des soins attentionnés, la bête aux mille formes et le lion, tout comme ce qui va avec le lion, et d'affamer au contraire l'être humain pour l'affaiblir, de sorte que les deux autres l'entraîneront là où ils veulent aller et, au lieu de les accoutumer à vivre ensemble et à développer leur amitié, de les laisser se déchirer et s'entre-dévorer en se battant.
- Celui qui fait l'éloge de l'injustice, dit-il affirme exactement cela, en effet.
- Au contraire, celui qui soutient que pratiquer la justice est utile affirme qu'il faut faire et dire cela même qui rend l'homme intérieur plus souverain (*enkratestatos*) sur l'être humain, et qui lui fait prendre soin de son nourrisson aux têtes multiples. Comme le paysan qui entretient et apprivoise les espèces pacifiques et empêche les espèces sauvages de proliférer, cet homme intérieur fait alliance avec le naturel du lion et prodiguant ses soins en les partageant avec tous, c'est ainsi qu'il les élèvera, en développant leur amitié mutuelle et avec lui-même.[2]

Tout comme au livre IV, un mauvais équilibre entre les parties de l'âme engendre un trouble qui se manifeste par l'injustice de l'homme considéré.

[1] *La République* 588c-e.
[2] *Id*, 588b-589b.

b) L'odyssée des âmes dans le *Phèdre*

Ce dont *La République* assure la théorie, *Le Phèdre* en fournit la plus frappante illustration avec le mythe du char ailé ; une illustration d'une richesse telle qu'elle peut nous permettre d'élaborer un modèle de compréhension de la santé et de la maladie de l'âme.

L'attelage évoqué dans le *Phèdre* est une allégorie de l'âme et les différentes étapes de son parcours figurent la destinée des âmes, d'une façon très complexe. Les quelques lignes qui l'introduisent dans le dialogue nous éclairent d'ailleurs sur les raisons du recours au mythe dans ces circonstances particulières, c'est-à-dire pour traiter de la nature de l'âme :

> Pour dire quelle sorte de chose c'est, il faudrait un exposé en tout point divin et fort long ; mais, dire de quoi elle a l'air, voilà qui n'excède pas les possibilités humaines. Aussi notre discours procédera-t-il de cette façon.[1]

Platon y distingue la réalité et sa représentation, situant sans ambiguïté son mythe du côté de l'apparence (« de quoi elle a l'air ») et non de la réalité (« quelle sorte de chose c'est »). Cela n'a rien d'étonnant, étant donné ce qu'a révélé l'examen du mythe de la statue de Glaucos : la connaissance de l'âme en elle-même, et non de l'union qu'elle forme avec le corps, n'est pas une expérience humainement possible. On ne peut donc pas en produire un compte-rendu rationnel. C'est le mythe qui, par conséquent, se fait le vecteur de ce propos ; or le mythe ne dit pas l'être, ni le vrai (« quelle sorte de chose c'est ») mais le vraisemblable (« de quoi elle a l'air »).

Il déploie, à partir de là, un propos très dense, traitant aussi bien des dieux que des hommes, de l'incarnation que de la déliaison du corps et de l'âme. Tous ces éléments se combinent en un récit dont le cœur est l'odyssée des âmes qui traversent les cieux afin d'atteindre le lieu où se trouvent les Formes intelligibles dont le spectacle nourrit les âmes. Tant que cette contemplation est insuffisante, les âmes continuent de participer au cycle des réincarnations. Bien sûr, le destin des âmes

[1] *Phèdre*, 246a. Le même écart s'observe, quelques lignes plus bas (246c-d), à propos de l'immortel.

divines, qui ignorent l'incarnation, est très différent du sort des âmes humaines, qui peinent à en sortir.

Mais, en dépit de cette variété dans le récit, émerge une constante : l'attention aux relations entre les trois éléments constitutifs de l'attelage, le cocher et les deux chevaux. Elles font une première fois l'objet d'une analyse de Platon à propos des âmes divines et de leur course céleste. L'harmonie domine cette description : la progression des dieux (cf. 246e-247e) à travers les cieux et au-delà est régulière et aisée. La totalité de leur attelage s'élance dans la même direction et rien ne vient donc en entraver la course. Tout se passe comme si ce mouvement unique était produit et soutenu par trois poussées coordonnées, celle du cocher et celles des deux chevaux. Ils peuvent donc sans difficulté traverser la voûte céleste et en sortir pour atteindre une région indescriptible située « hors du ciel », « au dos du ciel », « au dessus du ciel » (247b-c).

En l'homme en revanche (248a et suivantes), les choses se déroulent bien différemment et à l'harmonie des trois éléments de l'âme divine succèdent les conflits internes de l'âme humaine. Dans un article[1] qu'elle consacre à ce mythe platonicien, J. de Romilly souligne la nouveauté de cette approche puisque, jusqu'à Platon, les tragédies et les épopées créaient leur tension dramatique en plaçant sur le chemin de leurs héros des obstacles extérieurs. Le plus souvent, les décrets divins s'y opposaient aux aspirations humaines ou bien ils étaient la cause irrépressible des passions des mortels :

> Tout d'abord, à l'origine, les Grecs ont eu tendance à présenter les impulsions soudaines sous la forme d'interventions extérieures à l'homme, et surgies du dehors. Quand Achille, dans Homère, est emporté par la colère, c'est Athéna qui le retient, du dehors. Même plus tard, dans la tragédie, quand Oreste est bouleversé, après avoir tué sa mère, ce sont, chez Eschyle, les Erinyes qui viennent l'égarer, du dehors.[2]

Dans le mythe du *Phèdre*, ce n'est plus le cas ; les dieux sont présents, mais comme

[1] « Les conflits de l'âme dans le *Phèdre* de Platon », *Wiener studien* (vol. 95), Vienne, Austrian Academy of Sciences Press,1982, p. 100-113.
[2] *Op. cit*., p. 101.

de lointains modèles, des idéaux dont on cherche à se rapprocher. L'essentiel se joue au sein de l'attelage, dans l'harmonie ou la dysharmonie de celui-ci. Le trouble a pour origine le comportement immodéré du cheval noir, incarnation du désir irrationnel, de l'*epithumètikon*. A celui-ci s'opposent, ensemble, le cocher et le cheval blanc.

A juste titre, Jacqueline de Romilly insiste sur la violence inouïe de cette lutte. Mais les réflexions de Sylvain Delcomminette sur les « parties » de l'âme nous conduisent à relever d'autres détails du texte platonicien. En effet, Platon n'écrit pas que l'âme est un char ailé, mais qu'elle est « une puissance composée par nature d'un attelage ailé et d'un cocher ». La référence à la puissance (*dunamis*) fait ici écho à la définition précédente de l'âme comme mouvement en soi et comme principe de mouvement de ce qu'elle anime. Elle nous invite à être attentifs au jeu des forces et des mouvements que le mythe met en scène[1].

On a déjà signalé la cohésion du mouvement de l'attelage divin : un seul mouvement résulte de trois poussées conjointes. Dans le cas de l'âme humaine, on doit maintenir l'idée d'un mouvement unique. En effet, de même qu'il n'y a qu'un char et non deux, il n'y aura en fin de compte qu'un mouvement, le char ne pouvant aller dans deux directions contraires simultanément. Dans sa tentative pour contempler les Formes intelligibles, soit il s'élève, soit il chute. Pourtant, deux poussées contraires animent l'attelage, le rendent instables et perturbent sa trajectoire : le cocher et le bon cheval produisent une impulsion dans une direction tandis que le mauvais cheval tire dans une autre. Comment, de ces deux poussées antagonistes, peut naître un mouvement unique ?

On pourrait penser que tout dépend de la puissance de chaque impulsion et que la plus forte déterminera la direction de l'ensemble, entrainant les autres à sa suite en dépit de leur résistance. Mais la suite du mythe, en décrivant la manière dont l'âme réagit à l'approche d'un beau jeune homme indique une piste bien différente :

> Lors donc que le cocher, voyant apparaître l'objet de son amour et sentant la

[1] Cf. David Lefebvre, *Dynamis, sens et genèse de la notion aristotélicienne de puissance*, Paris, Vrin, 2018, p. 269-270.

> chaleur qui s'est répandue dans toute son âme, s'est laissé envahir par le chatouillement et les aiguillons (du désir), alors celui des chevaux qui obéit au cocher, se contraint comme toujours à la pudeur et se retient de bondir sur l'aimé. Mais l'autre, qui ne se soucie plus ni de l'aiguillon du cocher ni des pointes du fouet, s'élance d'un bond violent, donnant toutes les peines du monde à son compagnon d'attelage et à son cocher, et il les contraint à se porter vers le garçon et à lui rappeler combien sont délicieux les plaisirs d'Aphrodite. Au début, tous deux résistent, et s'indignent qu'on les oblige à faire quelque chose de terrible et qui est contraire à la loi. Mais, à la fin, quand le mal ne connaît plus de borne, ils se laissent entraîner et consentent à faire ce à quoi on les invite.[1]

On observe un désaccord au sein de l'âme entre les deux chevaux. Celui-ci porte sur la façon de réagir au désir amoureux ou érotique qui s'est emparé du cocher. Le cheval raisonnable se comporte avec retenue et pudeur. Il n'est pas la source d'une impulsion qui emporterait l'individu vers l'objet de son désir. C'est l'immobilité et la résistance au mouvement qui le caractérisent. En revanche, le cheval déraisonnable est agité et souhaite, sans retenue, se rendre auprès du jeune homme et assouvir son désir. Il se heurte à l'inertie du cocher et de l'autre cheval. Il n'est d'ailleurs pas certain, à ce stade du mythe, que ce terrible cheval soit parvenu à mettre en branle l'attelage. Les formules employées sont ambigües : le cocher et le cheval docile « résistent » et ont « toutes les peines du monde » à apaiser leur compagnon. On peut penser que les deux poussées antagonistes s'annulent et que le char, dans un premier temps du moins, demeure immobile.

Quand, en fin de compte, l'impulsion donnée par le cheval furieux l'emporte, on constate que cela tient au fait que la poussée en sens contraire n'existe plus. Le cocher et le cheval docile ont cessé de retenir leur compagnon ; ils l'accompagnent même dans son mouvement. Les formules employées par Platon à ce point du dialogue sont claires : « ils se laissent entraîner » (dans le texte original, on trouve agomenô / ἀγομένω, la forme passive du verbe agô / ἀγω) et « consentent » (homologèsate / ὁμολογήσαντε) à le suivre. Toute résistance est abolie, la part raisonnable de l'âme s'avouant vaincue. L'usage du verbe homologéô / ὁμολογέω ici est intéressant en ce qu'il évoque un accord, une communauté de discours ou

[1] *Phèdre*, 253e-254b.

d'opinion. L'epithumètikon détermine le mouvement de l'âme quand il parvient à convaincre le logos et le thumos d'adopter les mêmes vues que lui, de céder face à sa représentation des choses.

On obtient ainsi l'esquisse d'un modèle de compréhension de la maladie de l'âme comme faiblesse de la raison et manque d'endurance face au désir. Pour éprouver et affiner ce modèle, on peut l'appliquer à d'autres textes du corpus, par exemple au cas de Léontios mentionné en *République* IV. Tiraillé entre la honte qui lui intime de ne pas regarder et le désir obscène de voir, Léontios ne résiste plus et cède au mouvement impulsé par l'*épithumètikon*. Cet abandon, qu'on peut se représenter comme un essoufflement ou une exténuation de l'impulsion conjointe du *logos* et du *thumos*, se traduit par la formule de dépit employée par Léontios, qui résonne comme une autorisation donnée à contre-cœur : « Voilà pour vous, génies du mal, rassasiez-vous de ce beau spectacle ! ».

La séquence se déroule selon le même schéma que dans le mythe du *Phèdre*. Dans un premier temps, deux impulsions contraires s'affrontent et produisent une résistance. Dans l'histoire de Léontios, cette résistance est marquée par l'emploi du terme μάχοιτό (machoito) qui implique l'idée d'une lutte ; dans le mythe du Phèdre, c'est le verbe ἀντιτείνετον (antiteineton) qui dit plus clairement encore la tension entre deux forces contraires. Dans un second temps, on observe la domination de l'epithumètikon qui parvient à s'imposer au logos et au thumos. Au sein du char ailé du Phèdre, cette victoire est signalée par les verbes de résignation (se laisser entraîner) ou d'acquiescement (consentir). En Léontios, l'epithumètikon a pris le pouvoir, comme l'indique le terme κρατούμενος (kratoumenos). La conséquence semble en être la neutralisation du logos et du thumos qui, au lieu de lui résister, lui permettent de libérer son mouvement, voire l'accompagnent (Léontios court ainsi vers les cadavres, l'amant se précipite vers l'aimé dans le Phèdre).

c) Force et faiblesse du logos

Un troisième texte peut nous aider dans l'élaboration et l'affinement de notre modèle ; il s'agit de celui où Platon décrit l'homme tel un être polycéphale

(*République*, IX, 588-589). Au centre de cet extrait se trouve bien le rapport de force qui oppose l'*epithumètikon* d'une part et le couple *logos* – *thumos* d'autre part. Seul, le *logos* ne peut rivaliser avec l'*epithumètikon*, comme l'indique très explicitement la disproportion entre le monstre polycéphale d'un côté et la figure humaine de l'autre. Le soutien du lion est la condition de la victoire de la rationalité sur le désir sauvage. Le vocabulaire de la force et de la faiblesse irrigue tout l'extrait : le partisan de l'injustice « fortifie » (*ἰσχυρὸν, ischuron*) le monstre polycéphale et le lion mais il « affaiblit » (*ἀσθενῆ, asthenè*) l'homme. Ainsi, ce dernier ne peut tenir face à la part irrationnelle et, s'épuisant, finit par renoncer et par la suivre.

On voit ici apparaître un concept central de la philosophie cynique en général et de la pensée d'Antisthène en particulier : le concept de force (*ischus*). Il y aurait de la cohérence à défendre un modèle selon lequel la maladie de l'âme provient de la faiblesse du *logos*, dont l'élan n'est pas assez puissant pour se maintenir face à l'impulsion de l'*epithumètikon*. Cela implique que sa santé découlerait de notre aptitude à entraîner et renforcer la part rationnelle de l'âme. Mais cette cohérence se heurte à une difficulté : cet aspect de l'héritage socratique n'est pas celui que revendique Platon. C'est Antisthène qui insiste sur la force d'âme de Socrate, comme l'explique Marie-Odile Goulet-Cazé dans son étude sur le cynisme, notamment dans son commentaire de la formule antisthénienne : « La vertu suffit au bonheur, elle n'a besoin de rien de plus, si ce n'est de la force socratique ». Elle marque la distance qui sépare Platon d'Antisthène :

> La vertu de Socrate, sous-entendu la vertu-connaissance, suffit théoriquement à assurer à l'homme le bonheur, mais l'*ischus* propre au Socrate vivant et agissant, modèle pour tout son entourage, cette force à la fois physique et spirituelle qui fascina tous ses disciples, est nécessaire pour permettre à la vertu-connaissance d'être efficace, c'est-à-dire de se concrétiser dans des actes et d'assurer le bonheur. A coup sûr, jamais le Socrate de Platon n'aurait admis cette idée.[1]

Cette dernière affirmation est surprenante puisque les dialogues platoniciens témoignent eux aussi de cette fascination pour la fermeté et l'endurance de Socrate.

[1] Marie-Odile Goulet-Cazé, *L'ascèse cynique, Un commentaire de Diogène Laërce VI 70-71*, Paris, Vrin, [1986] 2001, p.145-146.

Comme le soulignait Michel Foucault dans *L'Herméneutique du sujet* (cours du 13 janvier 1982, p. 49) le *Banquet* tout particulièrement met en scène cette force socratique à travers l'éloge qu'Alcibiade fait du philosophe.

Le premier temps de l'éloge de Socrate par Alcibiade fait remarquablement écho à l'exemple pris dans le *Phèdre* : Alcibiade est ce beau jeune homme dont on s'éprend, cette beauté terrestre et corporelle dont l'attrait vient de sa capacité à raviver le souvenir de l'Idée du Beau. La réponse que Socrate fait à ses avances rend cette idée explicite :

> Tu vois sans doute en moi une beauté inimaginable et bien différente de la grâce que revêt ton aspect physique. Si donc, l'ayant aperçue, tu entreprends de la partager avec moi et d'échanger beauté contre beauté, le profit que tu comptes faire à mes dépens n'est pas mince ; à la place de l'apparence de la beauté, c'est la véritable beauté que tu entreprends d'acquérir, et, en réalité, tu as dans l'idée de troquer de l'or contre du cuivre.[1]

Mais, à la différence du personnage mis en scène dans le mythe du *Phèdre* et qui se laisse emporter par son désir, Socrate résiste parfaitement au charme d'Alcibiade, si bien qu'on ne sait même pas s'il éprouve une attirance qu'il maîtrise ou s'il n'en éprouve aucune. En lui, le cocher et le bon cheval domine le cheval impétueux. Alcibiade, de son propre aveu, en conçoit une grande admiration pour Socrate, dont il vante les qualités en des termes qui soulignent sa force de caractère :

> Imaginez, après cela, quel était mon état d'esprit. D'un côté, je m'estimais méprisé, et de l'autre j'admirais le naturel de Socrate, sa modération (*sophrosunèn*) et sa fermeté (*andreian*). J'étais tombé sur un homme doué d'une intelligence (*phronèsin*) et d'une force d'âme (*karterian*) que j'aurais crues introuvables.[2]

Outre les vertus intellectuelles, c'est l'aptitude de Socrate à ne pas renoncer qui est ici mise en valeur à travers les termes d'*andreia* et de *karteria*. Révélée par l'épisode nocturne de la tentative de séduction d'Alcibiade, la force de Socrate est confirmée

[1] *Le Banquet*, 218e-219a.
[2] *Id*., 219d.

par le récit de ses divers exploits (220a-221b). Elle se manifeste à travers sa capacité à endurer la faim (220a) ou le froid (220b), à s'imposer l'immobilité de façon prolongée (220c), ou encore à affronter les dangers du combat (220d). Le terme *karteria* (endurance, fermeté, force d'âme) est utilisé à trois reprises pour décrire le comportement de Socrate. Enfin, dans le *Lachès*, ce n'est certes plus la singularité de Socrate qui est en jeu mais une définition du courage ; néanmoins, la deuxième définition proposée par Lachès (192c-194b) repose sur cette même notion de *karteria* : est courageux celui qui fait preuve de fermeté quant aux résolutions de son âme. En dépit du caractère aporétique de cette phase du dialogue, la *karteria* – surtout quand elle est persévérance dans les décrets réfléchis de notre âme – passe pour une vertu. Elle ne dit sans doute pas exactement ce qu'est le courage mais elle n'en est pas moins une qualité à cultiver.

Qu'en est-il cependant de la dimension thérapeutique du propos de Platon ? Parle-t-il seulement de la force d'âme et de la fermeté, en termes de vertus ou de qualités ? Ou bien les conçoit-il explicitement comme des éléments qui contribuent à la santé de l'âme ? L'aspect médical de cette réflexion semble moins présent ici que dans d'autres dialogues, le *Timée* ou *Les Lois* par exemple, vers lesquels il nous faut nous tourner à présent.

Mieux saisir la constitution de l'être humain, c'est-à-dire à la fois celle de son âme, celle de son corps et les relations qu'ils entretiennent, est une étape indispensable à la compréhension des maladies de l'âme et à leur prise en charge. Cela dit, dès lors qu'on admet que la condition humaine, en raison même de cette constitution, est marquée par sa finitude et son imperfection, on en vient à se demander si l'idée d'une médecine de l'âme conserve du sens. En effet, cette pratique présuppose que le mal dont on souffre est contingent : il a eu lieu mais aurait pu ne pas se produire et, au moyen d'une intervention appropriée, il pourrait ne plus affecter la personne qui pour l'instant en est atteinte. Que se passe-t-il lorsque le mal apparaît pour ce qu'il est vraiment, à savoir le résultat nécessaire de nos imperfections ?

La condition humaine est sans remède, il faut composer avec cette donnée. L'ambition d'une médecine de l'âme, dans ce cadre, ne peut par conséquent pas être curative. Mais à défaut de guérir, on peut et même on doit traiter, prendre soin. En ceci, la médecine de l'âme est thérapeutique : entre l'état foncièrement pathologique et la santé, coexistent diverses manières de réaliser la condition humaine, en organisant plus ou moins finement les rapports entre les éléments physiques et psychiques qui la forment. La santé de l'âme résulte alors de la prise en compte de la juste hiérarchie entre ces éléments : corps et âme, mais aussi raison, émotions et désirs. Toutefois, reconnaître que certains éléments doivent être subordonnés aux autres ne veut pas dire vivre en les ignorant. Et c'est un grand mérite de Platon que de s'appliquer, tout en affirmant que tout ne se vaut pas, à accorder à chacun la place qui lui revient.

1. Le contexte délicat de la thérapeutique socratico-platonicienne

a) Un idéal inaccessible ?

La considération de la force d'âme singulière qui caractérise Socrate nous met sur la voie de la thérapeutique platonicienne mais elle fait également émerger les difficultés qu'on ne peut manquer de rencontrer sur ce point. Pour que l'exposé ne pâtisse pas par la suite de quelques zones d'ombre qui pourraient lui nuire, il est préférable d'en dresser dès à présent un rapide inventaire.

En premier lieu, soulignons le fait que nous pouvons légitimement hésiter quant à la qualification de ladite thérapeutique : est-elle socratique ou platonicienne ? Il n'appartient pas à cette étude de démêler la redoutable question de la frontière qui sépare les philosophies de Socrate et Platon[1] mais il importe d'éclairer autant que possible notre propos sur ce point. Ainsi, par « Socrate », nous désignerons ici moins le personnage historique dont l'existence est parfaitement attestée que le personnage conceptuel dont Platon use dans la plupart de ses dialogues. En ce sens, la thérapie philosophique que nous nous efforçons de déterminer dans ces pages est autant socratique que platonicienne.

En deuxième lieu, il apparaît que Socrate est présenté dans les dialogues de Platon comme un modèle de santé de l'âme, un être exceptionnel qui a, seul parmi les hommes, le privilège de ne pas succomber aux faiblesses du commun des mortels. Bénéficierait-il d'une quelconque immunité face à ce qui trouble ordinairement l'âme des autres ? Pierre Hadot va dans ce sens quand, dans « La figure de Socrate »[2], il dresse le portrait de ce personnage que sa sagesse rend si déconcertant, faisant de

[1] Les commentateurs ont pris l'habitude de désigner cette difficulté par l'expression de « question socratique ». Dans *L'Ascèse cynique* (*op*., *cit*., p. 101), Marie-Odile Goulet-Cazé la résume ainsi : « Comment rejoindre le Socrate historique, celui que connut Antisthène, par-delà les esquisses littéraires, qu'elles fussent brillantes comme celles de Platon et de Xénophon, qu'elles aient adopté le mode caricatural comme chez Aristophane ou la sécheresse de ton pratiquée par Aristote ? ». Voir Louis-André Dorion, *Socrate*, « Chapitre II : Le problème des sources et la ''question socratique'' », Paris, « Que-sais-je ? » Presses Universitaires de France, [2004] 2018 ; Gregory Vlastos, *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*, « *Chapter II : Socrates contre Socrates in Plato* », Cambridge, Cambridge University Press, 1991 ; Olof Gigon, *Sokrates, Bild dans Sein und Dichtung Geschichte,* Berne, A.Francke*,* 1947.

[2] *Exercices spirituels et philosophie antique*, p. 101-141.

lui « un médiateur entre l'idéal transcendant de la Sagesse et la réalité humaine concrète »[1]. Mais il n'oublie pas de rappeler que Socrate, avec son ironie coutumière, refuse d'exposer sa singularité comme le fruit d'une quelconque supériorité. Il préfère d'ailleurs, au titre de sage, celui de philosophe et affirme que, s'il n'y a personne de plus sage que lui, ce n'est pas parce que, doté d'une exceptionnelle nature, il sait tout sur tout. Au contraire, il ne sait rien et ne court donc pas le même risque que ceux qui tiennent une opinion pour vraie et découvrent, troublés, qu'ils se sont trompés. Si Socrate est préservé, c'est donc peut-être du fait d'une incapacité, à l'instar de la sage-femme qui ne peut plus enfanter mais qui aide dorénavant les autres femmes à mettre au monde un enfant[2]. Cela dit, il se distingue peut-être sur ce point des sages-femmes : alors que sa comparaison nous conduirait à penser que Socrate a, par le passé, porté en lui des idées et n'en est plus capable à présent (comme les sages-femmes ont l'expérience de leur propre grossesse avant d'aider d'autres femmes enceintes), il suggère qu'il n'a jamais été un esprit fertile :

> Le fait est que je ne suis moi-même absolument pas quelqu'un de savant (*sophos*), pas plus qu'il ne m'est survenu, née de mon âme, quelque découverte qui réponde à ce qualificatif […].[3]

Le passage du *Théétète* qui déploie la comparaison avec la sage-femme est pourtant clair sur ce point : une femme qui n'a pas elle-même l'expérience de la vie conjugale, de la grossesse, de l'accouchement et de la maternité ne peut pas aider les autres quand elles vivront à leur tour ces événements. « La nature humaine », écrit Platon, « est trop faible pour s'approprier l'art de ce dont elle n'a pas l'expérience » (149c). Si Socrate est à ce point extraordinaire qu'il incarne la plus haute santé de l'âme et ignore la maladie, est-il compétent pour traiter les maladies de l'âme ? Qu'aura-t-il à apprendre à ceux qui sont si différents de lui ?[4]

---

[1] *Op. cit.*, p. 101.
[2] Cf. *Théétète*, 149b-c.
[3] *Id*. 150c-d. Sur les limites de l'analogie entre dialectique et maïeutique, voir l'article de Chloé Titli, « Particularités de la maïeutique socratique : la métaphore de Socrate accoucheur dans le *Théétète* de Platon ». Socrate est rendu plus insaisissable encore par le portrait qu'en propose Nietzsche dans *Le Crépuscule des idoles*, dans lequel il apparaît comme profondément malade en raison de son prétendu dégoût de la vie.
[4] Chloé Titli, dans l'article cité plus haut (p. 88-89), suggère une solution : Socrate n'intervenant que comme un émissaire d'Apollon (frère de la déesse protectrice des parturientes, Artemis), il tire de son dieu tutélaire la compétence requise pour accoucher les âmes. Ainsi, par extension, il échappe à la règle selon laquelle un être humain ne peut pas maîtriser un art dont il n'a pas l'expérience ; il se

En troisième lieu, l'idée d'une thérapie de l'âme se heurte à une objection radicale issue de la description que le *Timée* donne de la formation de l'âme humaine. Cette dernière n'est que partiellement divine et immortelle ; outre la raison qui la rapproche des dieux, elle est constituée de deux parties imparfaites et mortelles qui « comportent des passions terribles et inévitables (*deina kai anankaia pathèmata*) » dont il est précisé d'ailleurs qu'elles incluent une funeste combinaison entre « le plaisir, le plus important appât qui provoque au mal » et « les douleurs, qui éloignent du bien »[1]. L'âme humaine est donc structurellement incapable d'échapper à la pathologie. Celle-ci est placée sous le signe de la nécessité et n'a pas le statut d'événement contingent, d'accident indésirable mais évitable. En témoigne également le sort de cette âme dans le célèbre mythe du char ailé, dans le *Phèdre* : la différence de nature entre l'âme divine et l'âme humaine y est nettement marquée[2] et seul un être divin accède à la plénitude tandis que les êtres humains échouent inéluctablement dans leur ascension. Cette situation signe-t-elle la vanité de toute entreprise thérapeutique ? Si le problème provient de ce qu'on est et non de ce qui arrive, on peut le penser, et même, le redouter. La santé complète et définitive est réservée aux dieux et interdite aux mortels, la maladie est le régime normal de l'humanité. Les premiers développements de Socrate dans le *Phédon* (65b-68b) vont dans ce sens : durant toute sa vie, son incarnation fut un frein, un fardeau pour sa pensée ; et la mort qui procède à « une déliaison et une séparation de l'âme d'avec le corps » (67d) permet enfin à l'âme de quitter son état pathologique. Socrate accrédite ainsi l'idée qu'aucune thérapie n'est satisfaisante et que seule la mort est efficace contre les maladies de l'âme. Le temps de la vie est celui de la maladie, la guérison ne vient qu'après.

A ces obstacles structurels s'ajoutent des obstacles conjoncturels. Il faut ici évoquer le contexte social, culturel et politique, ainsi que la critique que Platon livre de son temps. Dans le *Timée*, la description des maladies de l'âme implique une prise en considération de la qualité des institutions dans lesquelles on vit :

---

trouve sur ce point précis dans la même situation que les dieux (Artémis, la déesse qui n'est ni épouse ni mère, veille sur les femmes enceintes).

[1] *Timée* 69c-d.

[2] *Phèdre* 248a.

> En outre, lorsque, affligés d'une aussi mauvaise constitution, nous avons de mauvaises institutions et qu'on tient des discours, qui se trouvent en conformité avec les cités où nous vivons, à titre privé aussi bien qu'officiel, lorsque, en plus, l'enseignement dispensé dès l'enfance n'est en rien propre à y porter remède, alors tous ceux d'entre nous qui sont vicieux le deviennent pour deux raisons tout à fait indépendantes de leur volonté.[1]

Athènes n'est donc pas un environnement sain et toute thérapie entreprise dans un cadre si délétère se condamne probablement à l'insuccès, ce que Platon confirme en mentionnant trois exemples. Le premier est Alcibiade que Socrate dissuade d'entrer naïvement dans le jeu politique d'Athènes et qu'il remet sur le droit chemin en lui faisant admettre qu'il serait néfaste pour tous que le jeune homme participe au pouvoir sans une formation philosophique solide. La bonne influence de Socrate sur Alcibiade éclate donc dans la dernière déclaration de celui-ci : « La chose est entendue : je vais à présent commencer à prendre soin de la justice (*dikaiosunès epiméleshai*) »[2]. Alcibiade est, à ce point du dialogue, sinon pleinement converti à la philosophie, du moins convaincu par les conseils de Socrate. Pourtant ce dernier ajoute une déclaration qui confère à la conclusion du dialogue une tonalité pessimiste :

> Et j'aimerais t'y voir persévérer. Ce n'est pas que je me méfie de ta nature, mais je vois la puissance de notre cité (*tèn tès poleôs rômèn*), et je redoute qu'elle ne l'emporte (*kratèsè*) sur moi comme sur toi.[3]

La subversion d'un citoyen de grande valeur par les sirènes de la démagogie reparaît dans le *Gorgias* et avec elle, la crainte que l'office thérapeutique de la philosophie ne puisse s'accomplir. C'est un risque que court manifestement Calliclès qui cèderait trop facilement au plaisir d'être porté et acclamé par la majorité des athéniens, au point de perdre de vue le véritable intérêt général. Tout comme Alcibiade pourrait en venir à faire ce qui plaît et non ce qu'il faut, Calliclès dirait ce qu'on veut entendre, au détriment de la vérité :

---

[1] *Timée* 87a-b.
[2] *Alcibiade* 135e.
[3] *Id*. Dans *Le Banquet* (216b), Alcibiade reconnaît lui-même que les bonnes résolutions qu'il prend auprès de Socrate s'évanouissent quand, séparé du philosophe, il est à nouveau tenté par « les honneurs que confère le grand nombre ».

> Or, je me rends bien compte que toi, tu as beau un malin, à chaque fois que l'occasion s'en présente, tu n'es jamais capable de contredire celui que tu aimes quand il dit ceci ou cela, et tu te laisses entraîner de tous les côtés à la fois. A l'Assemblée, si tu dis quelque chose, et si Démos d'Athènes, lui, ne parle pas comme toi, tu changes d'avis et tu finis par dire tout ce que Démos d'Athènes veut que tu dises.[1]

Un troisième exemple renforce l'idée que les conditions ne sont pas réunies dans l'Athènes de Socrate et Platon pour permettre à la philosophie de soigner convenablement les âmes, c'est l'histoire même des tentatives politiques de Platon et non plus seulement les déclarations de ses personnages. Depuis les espoirs qu'il plaçait dans le régime des Trente jusqu'à la tyrannie de Syracuse en passant par la condamnation de Socrate par la démocratie athénienne, son expérience politique malheureuse le conforte dans l'idée que la philosophie ne peut porter tous les fruits qu'elle promet lorsqu'elle croît sur le pauvre sol de régimes politiques médiocres :

> A la fin, je compris que, en ce qui concerne toutes les cités qui existent à l'heure actuelle, absolument toutes ont un mauvais régime politique ; car ce qui en elles se rapporte aux lois se trouve dans un état pratiquement incurable (*schedon aniatôs*), faute d'avoir été l'objet de soins extraordinaires aidés par la chance. Et je fus nécessairement amené à dire, en un éloge à la droite philosophie que c'est grâce à elle qu'on peut reconnaître tout ce qui est juste aussi bien dans les affaires de la cité que dans celles des particuliers ; que donc le genre humain ne mettra pas fin à ses maux avant que la race de ceux qui, dans la rectitude et la vérité, s'adonnent à la philosophie n'ait accédé à l'autorité politique ou que ceux qui sont au pouvoir dans les cités ne s'adonnent véritablement à la philosophie, en vertu de quelque dispensation divine.[2]

Il faudrait donc vivre dans la cité que décrit *La République* pour ne pas souffrir des maladies de l'âme ou pour avoir un réel espoir de guérison. Tant que ce n'est pas le cas (*puisque* ce n'est pas le cas), les ambitions de la thérapie socratico-platonicienne de l'âme ne peuvent qu'être modestes. Il convient notamment de se demander ce

[1] *Gorgias* 481d-e.
[2] *Lettre VII*, 326a-b.

qu'il en est de la prévention des maladies de l'âme que le *Gorgias* envisageait à la faveur de son analogie entre médecine et philosophie (464b-465d). On se souvient en effet que ce passage du dialogue instituait deux types de prise en charge du corps, l'une préventive (la gymnastique) et l'autre curative (la médecine). A celles-ci correspondaient deux types de prise en charge de l'âme par les deux branches de la politique : la législation pour prévenir le vice qui n'est pas encore implanté dans l'âme, et la justice pour le traiter une fois qu'il y est. Les observations précédentes à propos des obstacles structurels et conjoncturels remettent sérieusement en cause la possibilité d'une prophylaxie du vice. En l'état actuel de la constitution et de la vie politique athéniennes telles que Platon les présentent, la législation n'est pas en mesure d'assumer cette fonction préventive. Il faut par conséquent s'attendre à ce que surviennent nécessairement des maladies de l'âme et cela accroît *de facto* l'importance d'une thérapeutique philosophique.

En dépit des conditions défavorables que nous venons d'énumérer, Platon maintient tout de même la possibilité d'une action curative de la philosophie sur l'âme de celui qui la pratique. Certes, son objectif ne saurait être désormais l'éradication totale et définitive des maladies de l'âme, il vise plutôt un optimum dont le *Timée* nous livre la formule. En effet, ce dialogue ne s'en tient pas à l'idée que l'âme humaine est nécessairement fragile et malade et, à l'exposé sur les maladies du corps (81e-86a) et de l'âme (86b-87b), succède un exposé sur la santé conjointe du corps et de l'âme (87c-89d) puis un autre, sur la santé de l'âme considérée séparément (89d-90d). C'est donc là qu'il faut chercher une description d'une thérapie platonicienne de l'âme[1].

b) Equilibre des puissances

On remarquera tout d'abord que Timée avait bien distingué dans son discours la partie qui était consacrée aux maladies du corps et celle qui portait sur les maladies de l'âme, qui était d'ailleurs bien plus brève. Au moment de parler de leur guérison en revanche, cette dichotomie disparaît au profit d'un développement concernant la

[1] On ne parlera pas en l'occurrence d'une thérapie *socratico*-platonicienne puisque ce discours est porté par Timée et non par Socrate.

santé du composé humain, corps et âme. La composition de cette étape dans le discours de Timée se justifie par l'idée que la santé est toujours affaire d'équilibre :

> Or, pour faire pendant à ce qui précède, il est raisonnable et opportun maintenant d'aborder la question symétrique, celle de savoir par quels moyens la santé du corps et celle de l'esprit peuvent être préservées. Car il vaut mieux parler du bien que du mal. Or tout ce qui est bien est beau, et rien de ce qui est beau ne va sans mesure (*ametron*) ; on supposera que l'être vivant s'il doit être bon et beau, doit être bien équilibré (*summetron*).[1]

A vrai dire, ce sont des équilibres et non un seul qui sont en jeu ici, comme l'indique ensuite Timée. Deux seront examinés dans la suite du dialogue, parce que Timée estime qu'ils sont les plus importants, celui de l'âme et du corps d'une part et celui qui s'établit entre les trois espèces d'âme d'autre part. On ne saura rien, par conséquent, de la santé du corps seul. En dépit du souci explicite que Timée manifeste pour la symétrie dans la composition de son discours, il ne sera pas question de l'équilibre entre les organes, les humeurs ou les constituants matériels du corps humain. La santé de l'âme considérée seule, néanmoins, fait l'objet d'un moment spécifique, comme on le précisait plus haut. Ce dernier commence par une remarque quant au statut de l'exposé que l'on s'apprête à lire : il ne peut être qu'un aperçu du traité entier qu'il faudrait consacrer à un tel sujet, quelques grandes lignes tracées à partir des principes admis dans le dialogue, en guise de conclusion :

> En voilà assez sur le vivant tout entier, sur sa partie corporelle, sur la façon d'être à la fois celui qui exerce un gouvernement et celui sur qui il exerce ce gouvernement, si on veut vivre une vie véritablement rationnelle. Certes, la partie destinée à gouverner, c'est cela, je suppose, que, de préférence et en premier lieu, on doit préparer autant qu'on peut à se montrer aussi belle et aussi bonne que possible dans son gouvernement. Cela dit, traiter ce sujet avec l'exactitude requise serait à soi seul une matière suffisante pour un ouvrage séparé ; voici en quels terme on pourrait en conduire l'exposé à titre accessoire, en poursuivant sur sa lancée, sans que cet examen soit ici inconvenant, à condition de suivre les principes qui précèdent.[2]

[1] *Timée* 87c.
[2] *Id*., 89d-e (traduction de Luc Brisson). Dans la traduction de Victor Cousin, ce passage est ainsi

Les principes auxquels il est fait référence ici sont probablement ceux qui ont prévalu au sujet de la santé de l'être humain en tant que composé d'un corps et d'une âme. Ils sont au nombre de deux : premièrement, instaurer un équilibre entre les constituants de la réalité qu'on considère et deuxièmement, placer l'ensemble sous l'autorité du constituant qui est naturellement supérieur aux autres. Dans le cas de l'âme et du corps ensemble, cela conduisait Timée, en vertu du premier principe, à promouvoir un mode de vie qui veille à accorder une place à l'âme et une autre au corps, sans surtout négliger l'un des deux. En d'autres termes, il ne fallait pas que l'activité de l'un se fasse au détriment de l'autre et condamne celui-ci à la passivité. Corps et âme doivent être actifs, chacun selon sa nature. En outre, en vertu du second principe, il affirme l'hégémonie de l'âme sur le corps.

Ces principes s'appliquent donc à présent au sein de l'âme elle-même, dans les relations qui unissent la raison (*logos*), le désir (*epithumia*) et le cœur (*thumos*). En vertu du premier principe, aucune espèce de l'âme ne doit être réduite à la passivité totale. On songe bien évidemment au problème que poserait l'inaction du *logos* mais, de même que précédemment il jugeait pathologique la négligence du corps[1], Platon écrit ici que la santé dépend aussi de l'exercice du désir et du cœur.

> Aussi nous faut-il, suivant ces mêmes données, dire maintenant encore, aussi brièvement que possible, que celle de ces espèces (*eidè*) d'âme qui reste dans l'inaction et qui s'abstient d'exécuter les mouvements qui lui sont propres devient nécessairement très faible (*asthenestaton*), tandis que celle qui fait de l'exercice (*gymnasiois*) devient très forte (*errômenestaton*). Voilà pourquoi il faut veiller à ce que les mouvements de ces sortes d'âme préservent entre elles un bon équilibre (*summetrous*).[2]

---

rendu : « En voilà assez sur l'animal et sur sa partie corporelle, sur la manière de gouverner son corps et de se laisser gouverner par lui, conformément à la raison. La partie qui doit gouverner l'animal entier doit être avant tout préparée à gouverner de la manière la plus belle et la meilleure possible. Traiter ce sujet avec tout le soin qu'il mérite suffirait à remplir un ouvrage à part; mais le traiter accessoirement, selon les principes que nous avons établis, serait une façon convenable de mettre fin à ce discours ».

[1] Cf. *Timée* 87e-88a : « Lorsque, dans ce couple, d'un côté, l'âme a, parce qu'elle domine sur le corps, une ardeur excessive, elle remplit ce vivant de maladies en l'agitant complètement de l'intérieur ; lorsqu'elle se précipite avec beaucoup d'ardeur sur certains enseignements et sur certaines recherches, elle le consume ».

[2] *Id*., 89e-90a.

Il est possible, d'après ces lignes, d'affaiblir une des espèces de l'âme et d'en renforcer une autre et il serait dès lors tentant d'étouffer autant que possible le désir et le cœur, pour que la raison seule ait voix au chapitre. Cela semblerait convenir en outre au second principe, conformément auquel la supériorité naturelle du *logos* conduit celui-ci et non les deux autres à être l'espèce dominante au sein du composé. Toutefois, cette mortification des espèces immortelles de l'âme ne saurait être la clé de la thérapie platonicienne en ce qu'elle induit un déséquilibre qui n'est absolument pas le remède puisqu'au contraire il cause la maladie. Il ne faudrait pas commettre une deuxième erreur (trop accorder à la raison) dans l'espoir d'en réparer une première (négliger la raison). D'où l'importance dans ces lignes de l'idée d'équilibre, d'harmonie, qui soutient tout l'extrait sans que Platon nous en livre tout à fait le secret. On devine, à travers le préfixe du terme grec qui le plus souvent dans ce texte désigne l'équilibre – *sum-metron* – que cette harmonie consiste en un ajustement réciproque des trois espèces de l'âme, chacune se déployant relativement aux deux autres. Il serait donc malvenu de substituer à la symphonie des espèces de l'âme (pour filer la métaphore de l'harmonie qu'on trouve également dans le *Phédon*[1]) le solo du *logos*. A titre d'hypothèse, que néanmoins le texte du *Timée* ne permet pas de valider totalement, on proposera de comprendre cet équilibre, et donc la santé de l'âme qui en résulte, à partir de la notion de puissance. Chaque espèce de l'âme doit pouvoir agir « selon sa puissance », autrement dit à proportion de ses capacités[2]. En un premier sens, restrictif[3], cela signifie qu'on n'attendra pas d'une espèce de l'âme qu'elle produise un effet qui surpasserait ses capacités. Le *logos* en l'homme par exemple n'a pas les moyens de produire une connaissance parfaite, une science divine ; il ne peut, dans le meilleur des cas, que viser la philosophie et tenter de s'approcher de la sagesse. Il en résulte ce que nous constations plus haut, à savoir l'impossibilité essentielle pour l'être humain d'obtenir

[1] Voir *Phédon* 85e-86d.

[2] Voir sur ce point David Lefebvre, *Dynamis,* et spécifiquement la « Deuxième partie : La formation de la notion de puissance chez Platon ».

[3] *Op.cit*., p. 41-42 : « Mais le grec emploie une expression précise pour désigner la manière dont un individu se comporte vis-à-vis de ce qui dépasse ses propres moyens : la clause restrictive *kata dunamin*. Ajouter cette clause à une action, c'est avertir que l'on a agi en mettant en rapport sa fin et ses moyens et c'est reconnaître leur limitation devant une tâche qui pourrait requérir davantage ». Ainsi, par exemple, l'engagement d'Hector dans son combat contre Achille a pour mesure et pour limite la puissance guerrière d'Hector et non celle d'Achille. Ce n'est pas suffisant mais il lui est impossible d'aller au-delà. Parce qu'il est incapable de se hisser au niveau d'Achille, Hector est vaincu. Mais, parce qu'il a tout de même fait tout son possible, nul ne peut le lui reprocher.

et de conserver la santé de l'âme. Mais dans un second sens, prescriptif[1], cela signifie également qu'il convient de se montrer à la hauteur de ses capacités, de considérer qu'elles obligent chacun et déterminent l'exigence qu'il doit avoir vis-à-vis de lui-même. Aussi, le fait que notre *logos* ne soit pas divin, de sorte que la pleine sagesse nous soit inaccessible, ne doit pas nous empêcher d'exploiter au maximum du possible sa puissance ; au contraire, notre ambition devrait être d'atteindre cette limite ou, à tout le moins, de l'approcher autant que cela nous est possible. En somme, le premier sens nous ferait dire qu'on ne peut faire plus (au sens logique du verbe pouvoir : ce n'est pas possible) et le second qu'on ne peut faire moins (au sens moral du verbe pouvoir : ce n'est pas permis).

En ayant ceci à l'esprit, on comprend que l'exercice du désir et du cœur ainsi que l'hégémonie de la raison, au lieu de se contrarier, obéissent en fait au même principe : il convient d'employer chacune des trois espèces de l'âme conformément à la puissance qui est la sienne par nature. Ce principe est la source de deux prescriptions complémentaires : premièrement, il ne faut pas solliciter ces espèces au-delà de ce dont elles sont capables (ne pas faire plus) et, deuxièmement, il ne faut pas les laisser dépérir en ne tirant pas d'elles ce qu'elles peuvent produire (ne pas faire moins). Si nous reprenons l'examen du texte du *Timée* là où nous l'avions laissé, c'est-à-dire en 90a, nous constatons que les deux déclinaisons du principe *kata dunamin* se trouvent alors exposées. D'abord, nous lisons la réaffirmation de la supériorité du logos sur les deux autres espèces. C'est aussi une justification de son statut, eu égard à son origine divine :

> En ce qui concerne l'espèce d'âme (*psychès eidous*) qui en nous domine, il faut se faire l'idée que voici. En fait, un dieu a donné à chacun de nous, comme démon (*daimona*), cette espèce-là d'âme dont nous disons, ce qui est parfaitement exact, qu'elle habite dans la partie supérieure de notre corps, et qu'elle nous élève au-dessus de la terre vers ce qui, dans le ciel, lui est apparenté car nous sommes une plante non point terrestre mais céleste.[2]

[1] *Id*. : « D'autre part, elle [la clause *kata dunamin*] n'exprime pas seulement une limitation. Elle comporte un élément plus positif, un rapport de fidélité, de convenance, d'adéquation à ses propres moyens ».
[2] *Timée* 90a.

Ensuite, nous lisons une mise en garde sur ce qui arrive quand on fait le mauvais choix, celui qui consiste à ne pas exercer la raison et à laisser libre cours à son désir et à son cœur :

> Cela étant, à l'homme qui s'est abandonné aux appétits (*epithumias*) et aux ambitions (*philonikias*) et qui se donne beaucoup de peine pour assurer leur satisfaction, il arrive nécessairement que toutes ses pensées sont devenues mortelles et qu'exactement dans toute la mesure où il lui est possible (*kath' oson malista dunatov*) de devenir mortel, il n'y manque pas, si peu que ce soit, puisque c'est la partie mortelle qu'il a développée.[1]

Enfin, Timée décrit ce qui se passe pour celui qui fait le bon choix et qui comprend que la puissance du *logos* est telle que, pour agir conformément à sa nature, on se doit non seulement de l'exercer en vue de l'acquisition de connaissances mais encore de lui conférer le privilège de conduire notre âme et notre existence :

> Au contraire, l'homme qui a mis tout son zèle à acquérir la connaissance (*philomathian*) et à obtenir des pensées vraies (*alètheis phronèseis*), celui qui a exercé surtout cette partie de lui-même, il est absolument nécessaire, je suppose, qu'il ait des pensées immortelles et divines, si précisément il atteint la vérité ; que, dans la mesure, encore une fois, où la nature humaine est capable d'avoir part à l'immortalité (*kath' oson d' au metaschein anthrôpinè phusei athanasias endechetai*), il ne lui en échappe pas la moindre parcelle ; enfin que, puisqu'il ne cesse de prendre soin (*therapeuonta*) de son élément divin et qu'il maintient en bonne forme (*kekosmèmenon*) le démon (*daimona*) qui en lui partage sa demeure, il soit supérieurement heureux.[2]

La clause centrale de cet extrait (« dans la mesure, encore une fois… ») est emblématique de la valeur du *kata dunamin*. Dans l'absolu en effet, il n'est pas en son pouvoir, en tant qu'être humain, d'atteindre l'immortalité. Sa *dunamis* propre le lui interdit et le sépare essentiellement de la divinité, à qui cette immortalité est réservée. Pourtant, par l'une des trois espèces de son âme, il n'est pas tout à fait étranger au divin et peut donc avoir part (quoique imparfaitement) à l'immortalité.

[1] *Id.*, 90a-b.
[2] *Id.*, 90b-c.

Ainsi, la raison qui pourrait nous conduire à renoncer à cette ambition hors de notre portée devient la raison au nom de laquelle il convient, autant qu'il est en notre pouvoir, de ne pas déchoir et d'assumer notre statut d'être humain dont l'âme est partiellement divine.

On pourrait certes objecter que cet extrait fait l'éloge du sage qui a cultivé le *logos* sans rien dire de l'exercice du cœur et du désir. En cela, il induirait un déséquilibre et manquerait à l'une des deux moitiés de notre principe. Mais une observation semble nous éviter cette déconvenue, dans la conclusion qui suit notre précédent extrait :

> Il y a donc pour tout être une seule façon de tout soigner (*therapeia*) : accorder à chaque partie les aliments et les mouvements qui lui sont appropriés. Les mouvements qui sont apparentés à ce qu'il y a de divin en nous, ce sont les pensées et les révolutions de l'univers. Voilà bien les mouvements en accord avec lesquels chacun, par l'étude approfondie des harmonies et des révolutions de l'univers, doit, en redressant les révolutions qui dans notre tête ont été dérangées lors de notre naissance, rendre celui qui contemple ces révolutions semblable à ce qui est contemplé en revenant à son état naturel antérieur, et, après avoir réalisé cette assimilation, atteindre le but de la vie la meilleure proposée aux hommes par les dieux pour le présent et pour l'avenir.[1]

Il ne suffit donc pas de fournir au *logos* les recherches et les connaissances qui conviennent à sa nature ; il est nécessaire d'en faire autant pour les deux autres espèces d'âme, faute de quoi, il n'y a pas d'équilibre. Le développement sur le soin du corps et de l'âme se termine après un tout dernier conseil : régler son âme sur l'harmonie du monde, en d'autres termes retrouver l'équilibre perdu grâce à la contemplation du *cosmos*[2]. Cette indication ne fait pas l'objet d'une explication détaillée dans la mesure où, conformément à ce que Timée avait annoncé en débutant son exposé, il ne s'agit que d'un aperçu d'un sujet qui mériterait un traité complet.

Bien que nous ne disposions pas de ce traité, nous n'avons pas non plus à nous

[1] *Id*., 90c-d.
[2] Voir David Sedley, « Becoming Godlike » dans Christopher Bobonich (éd.) *The Cambridge Companion to Ancient Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017, p. 319-337.

contenter des éléments théoriques présentés dans le *Timée*. Au-delà de ce que les dialogues platoniciens disent, par l'intermédiaire de leurs personnages, il y a également ce qu'ils font et tout particulièrement ce que Socrate fait. Il est donc temps de se tourner vers la pratique thérapeutique de Socrate, telle que les textes la dévoile. Elle se démarque nettement, comme on va le voir, de ce qu'on trouve dans le Timée avec le recours, entre autres, à la contemplation des astres.

2. L'*elenchos* thérapeutique

a) Ignorance et déraison

Le *Timée* retrace l'histoire de l'âme humaine[1]. Il évoque sa création (41d et 69c), son incarnation (42a) et les conséquences de celle-ci. Toutefois, quand il en vient à traiter des maladies de l'âme, d'une certaine façon l'exposé se fige. Il n'est plus dynamique mais statique. Deux indices nous invitent à questionner cet aspect du dialogue et, à partir de là, à le compléter par d'autres moyens. Ils correspondent aux dénominations retenues alors par Timée pour désigner les maladies de l'âme, l'ignorance et la déraison :

> Voilà de quelle manière se produisent les maladies (*nosèmata*) qui affectent le corps, tandis que les maladies qui affectent l'âme résultent comme suit de l'état du corps. La maladie (*noson*) de l'âme, il faut en convenir, est la déraison (*anoian*) ; or, il y a deux sortes de déraison (*anoias*) : la folie (*manian*) et l'ignorance (*amathian*).[2]

Outre l'attribution de la cause des maladies de l'âme au corps, en désaccord avec ce que nous avons pu lire par ailleurs chez Platon[3], c'est l'évocation de l'ignorance qui

[1] Sur ce dialogue, voir notamment l'étude de Luc Brisson, *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon. Un commentaire systématique du Timée de Platon*, Paris, Klincksieck, 1974.
[2] *Timée* 86b. Sur la folie, dont il ne sera pas question ici, voir l'article qui fait référence : Luc Brisson, « Du bon usage du dérèglement », dans Jean-Pierre Vernant *et al.*, *Divination et rationalité*, Paris, Seuil, 1974, p. 220-248.
[3] Cf. nos analyses du *Phédon*, au chapitre III.

nous surprend dans ces lignes. Souvent, nous avons vu Socrate regretter que ses interlocuteurs ne soient plus dans l'ignorance et qu'ils tombent dans l'opinion. Ainsi, l'ignorance est une situation qui ne dure pas, si tant est, même, qu'elle ait vraiment le temps de se produire ; le cours de la vie lui substitue très rapidement l'opinion, en laquelle on peut voir une maladie de l'âme plus redoutable encore que l'ignorance. Les dialogues socratiques, à cet égard, montrent un Socrate aux prises avec les opinions de ses répondants, non avec leur ignorance. Au contraire, il tente de dissiper l'illusion du savoir pour les ramener vers l'ignorance. A la trop brève allusion à l'ignorance dans le *Timée* 86b, il convient donc de préférer la séquence – plus conforme à la dynamique de l'âme – qui nous fait passer d'une ignorance première à une opinion, qui est une ignorance seconde ; puis, dans le meilleur des cas, de l'opinion à une ignorance première retrouvée.

En quittant le *Timée*, on trouve plusieurs dialogues qui montrent sans le moindre doute possible que Socrate accuse l'opinion d'être une forme seconde d'ignorance, une ignorance qui s'ignore et qui pourtant croit savoir. Elle est bien objectivement une ignorance puisque l'âme qui détient une opinion ne possède ce faisant aucun savoir. Mais elle est pernicieuse en ce sens que, occupée par une opinion, l'âme ne prend pas conscience de son ignorance. Cela fait de l'opinion considérée comme ignorance qui s'ignore « la maladie la plus grave » de l'âme selon les termes du *Timée* 88b, au point qu'en délivrer une âme constitue « un bien beaucoup plus grand » que de soulager le corps d'une maladie (*Hippias mineur* 373a). C'est d'ailleurs l'objectif de Socrate dans l'*Alcibiade* (117d-118a) et pour y parvenir, il entreprend de dénoncer l'opinion, de lui retirer l'apparence du savoir derrière laquelle elle se cache :

> SOCRATE : Remarques-tu donc que les erreurs dans l'action sont causées par cette ignorance (agnoian) qui est de croire savoir ce que l'on ne sait pas ?
> ALCIBIADE : Que dis-tu là ?
> SOCRATE : Nous entreprenons une action lorsque nous croyons savoir ce que nous faisons ?
> ALCIBIADE : Oui.
> SOCRATE : Lorsque l'on ne croit pas savoir, on s'en remet à d'autres ?
> ALCIBIADE : Pourquoi en ferait-on autrement ?

SOCRATE : De même, de tels ignorants sont sauvés parce qu'ils s'en remettent à d'autres pour ce qu'ils ignorent ?
ALCIBIADE : Oui.
SOCRATE : Qui sont donc les ignorants ? Certes pas ceux qui savent.
ALCIBIADE : Assurément pas.
SOCRATE : Puisque ce ne sont ni ceux qui savent, ni ceux des ignorants qui savent qu'ils ne savent pas, que reste-t-il d'autre sinon ceux qui croient savoir ce qu'ils ne savent pas ?
ALCIBIADE : Ce sont ceux-là.
SOCRATE : C'est cette ignorance (agnoia) qui est la cause de ce qui est mal, c'est elle [l'ignorance, amathia] qui est répréhensible ?
ALCIBIADE : Oui.

La prise de conscience de la distinction entre le savoir, l'opinion et l'ignorance est par conséquent cruciale. Elle contribue à révéler le statut ambivalent de l'opinion, par contraste avec la clarté du savoir (qui se connaît en tant que savoir) et la franchise de l'ignorance (qui se connaît en tant qu'ignorance). En témoigne également le passage qui accompagne l'interrogatoire du jeune esclave par Socrate dans le *Ménon* :

SOCRATE : Tu peux te rendre compte encore une fois, Ménon, du chemin que ce garçon a déjà parcouru dans l'acte de se remémorer. En effet, au début il ne savait (*èdei*) certes pas quel est le côté d'un espace de huit pieds carrés – tout comme maintenant non plus il ne le sait (*oiden*) pas encore –, mais malgré tout, il croyait bien qu'à ce moment-là il le savait, et c'est avec assurance qu'il répondait, en homme qui sait (*ôs eidôs*) et sans penser éprouver le moindre embarras (*aporein*) pour répondre ; mais à présent le voilà qui considère désormais qu'il est dans l'embarras (*aporein*), et tandis qu'il ne sait pas (*ouk oiden*), au moins ne croit-il pas non plus qu'il sait (*oud'oietai eidenai*).
MÉNON : Tu dis vrai.
SOCRATE : En ce cas n'est-il pas maintenant dans une meilleure situation à l'égard de la chose qu'il ne savait pas (*ouk èdei*) ?
MÉNON : Oui, cela aussi, je le crois.
SOCRATE : Donc en l'amenant à éprouver de l'embarras (*aporein*) et en le mettant, comme la raie-torpille, dans cet état de torpeur (*narkan*), lui avons-nous fait du tort ?

MÉNON : Non, je ne crois pas.

SOCRATE : Si je ne me trompe, nous lui avons bien été utiles, semble-t-il, pour qu'il découvre ce qu'il en est. En effet, maintenant, il pourrait en fait, parce qu'il ne sait pas (ouk eidôs), se mettre à chercher (zètèseien) avec plaisir, tandis que tout à l'heure, c'est avec facilité, devant beaucoup de gens et un bon nombre de fois, qu'il croyait s'exprimer correctement sur la duplication du carré en déclarant qu'il faut une ligne deux fois plus longue.

MÉNON : C'est probable.

SOCRATE : Or penses-tu qu'il entreprendrait de chercher (zètein) ou d'apprendre (manthanein) ce qu'il croyait savoir et qu'il ne sait pas (ouk eidôs), avant d'avoir pris conscience de son ignorance, de se voir plongé dans l'embarras (aporian) et d'avoir aussi conçu le désir de savoir ?

MÉNON : Non, je ne crois pas, Socrate.

SOCRATE : En conséquence, le fait de l'avoir mis dans la torpeur (narkèsas) lui a-t-il été profitable ?

MÉNON : Oui, je crois.[1]

La mise en évidence de l'opinion est une condition du savoir mais on ne passe pas immédiatement de l'opinion à la connaissance : le retour à une ignorance véritable, parfois même l'aveu d'une ignorance sincère, sont indispensables. Mais, tandis que les références à l'opinion – et à l'ignorance seconde qu'elle représente – sont très nombreuses dans le corpus platonicien, peu d'extraits décrivent cette saine ignorance. Les occasions de la croiser sont rares. On songe notamment à la manière dont Socrate dresse son propre portrait moral et intellectuel devant ses juges dans l'*Apologie*, après la révélation de l'oracle de Delphes à Chéréphon. Il raconte comment il a alors mené trois séries d'entretiens avec des gens qui lui paraissaient plus *sophoi* (sages, mais aussi savants) que lui : des politiciens, parce qu'ils doivent être instruits de la distinction entre le juste et l'injuste[2] ; des poètes, qui doivent avoir quelques lumières sur les sujets dont ils traitent et sur l'art de la parole[3] ; et des

[1] *Ménon* 84a-c

[2] *Apologie de Socrate* 21d : « En repartant, je me disais donc en moi-même : « Je suis plus savant (*sophôteros*) que cet homme-là. En effet, il est à craindre que nous ne sachions ni l'un ni l'autre rien qui vaille la peine, mais, tandis que, lui, il s'imagine qu'il sait quelque chose (*oietai ti eidenai*) alors qu'il ne sait rien (*ouk eidôs*), moi qui effectivement ne sais rien (*ouk oida*), je ne vais pas m'imaginer (*oude oiomai*) que je sais quelque chose. En tout cas, j'ai l'impression d'être plus savant (*sophôteros*) que lui du moins en ceci qui représente peu de chose : je ne m'imagine même pas savoir ce que je ne sais pas (*oti a mè oida oudé oiomai eidenai*) ».

[3] *Id*., 22c : « Je les quittai donc, tirant de mon expérience la même conclusion, à savoir que j'avais sur

artisans, dont l'habileté technique repose vraisemblablement sur la connaissance de l'objet de leur art[1]. Dans tous ces cas, il n'en est rien et le prétendu savoir n'est en fin de compte qu'opinion, qui a moins de valeur que l'ignorance assumée de Socrate : contrairement à l'opinion, l'ignorance ouvre la voie à la recherche et permet de progresser, ce que suggérait déjà le texte de *Ménon* 84a-c.

Un peu plus loin dans le texte, en un moment où il n'est pas en train de décrire son activité philosophique mais où il l'exerce et réfléchit à la crainte de mourir, Socrate articule de nouveau savoir, opinion et ignorance. Le premier est introuvable, la seconde omniprésente et la dernière est l'apanage de Socrate, peut-être même, au bout du compte, le secret de cette santé hors du commun qui le caractérise :

> Qu'est-ce, en effet, que craindre la mort, citoyens, sinon se prétendre en possession d'un savoir que l'on n'a point ? En définitive, cela revient à prétendre savoir ce que l'on ne sait point. Car personne ne sait ce qu'est la mort, ni même si elle ne se trouve pas être pour l'homme le plus grand des biens ; et pourtant les gens la craignent comme s'ils savaient parfaitement qu'il s'agit du plus grand des malheurs. Comment ne pas discerner là de l'ignorance, celle qui est répréhensible et qui consiste à s'imaginer savoir ce que l'on ne sait pas ? Pour ma part, citoyens, c'est probablement bien en cela et dans cette mesure que je me distingue de la plupart des gens ; et si après tout je me déclarais supérieur à quelqu'un en ce qui concerne le savoir, ce serait en ceci que, ne sachant pas assez à quoi m'en tenir sur l'Hadès, je ne m'imagine pas posséder ce savoir aussi.[2]

Le terme d'ignorance employé dans le *Timée* cachait donc une succession d'états dont il faut prendre connaissance pour espérer intervenir dans cette dynamique funeste par laquelle l'opinion, prenant la suite de l'ignorance, intoxique l'âme. Il ne peut y avoir de thérapie efficace sans prise en compte de cette donnée.

---

eux le même avantage que sur les hommes politiques ».

[1] *Id*., 22d-e : « Pourtant, Athéniens, ces bons artisans me parurent avoir le même défaut que les poètes : chacun, parce qu'il exerçait son art de façon admirable, s'imaginait en outre être particulièrement compétent aussi dans ce qu'il y a de plus important. Et cette prétention, me sembla-t-il, occultait ce savoir qui était le leur, si bien que, poussé par l'oracle, j'en vins à me poser la question suivante : ne serait-il pas préférable que je sois comme je suis, n'ayant ni leur savoir ni leur ignorance, plutôt que d'être comme eux à la fois savant et ignorant ? Et, à moi-même comme à l'oracle, je répondis qu'il valait mieux être comme je suis ».

[2] Id., 29a-b.

Mais comment enrayer ce déclin alors même que la raison est affectée ? Il convient de se pencher à présent sur le second terme de l'équation : toute maladie de l'âme, écrivait Platon en *Timée* 86b, est une forme de déraison (anoia). Le mot désigne l'état pathologique de privation de l'intelligence, donc d'une des plus hautes formes de la pensée. Mais cette paralysie de la pensée, qui estime être dans le vrai quand elle est dans l'erreur et qui, de ce fait, n'entreprend pas de se défaire du faux, est redoutable puisqu'elle nous ôte les moyens de quitter cet état. Comment atteindre l'équilibre constitutif de la santé de l'âme si on ne peut compter sur les ressources de l'intelligence ? Pour le comprendre, il est nécessaire d'observer comment procède Socrate face à ses interlocuteurs.

b) La patientèle de Socrate

En effet, si Platon confie à Timée le soin d'exposer une doctrine complète sur les maladies du corps et de l'âme, puis sur leur thérapie, c'est Socrate qui incarne le plus clairement le médecin dans les dialogues. Pourtant, on a vu que son extraordinaire constitution physique et psychologique soulevait des doutes sur sa capacité à tomber malade et, par conséquent, son aptitude à soigner. Lui qui ignore les troubles de l'âme, serait-il capable alors d'enseigner aux autres le moyen d'en préserver leur âme ? Face à ce médecin potentiel, différents interlocuteurs incarnent ses patients successifs. Et dans ce registre, il faut accorder à Alcibiade une place à part. Nous voudrions à ce propos soutenir l'idée qu'à bien des égards, il est le principal patient de Socrate. La longévité ainsi que la qualité de leur relation légitiment une telle appréciation.

Un bon nombre des interlocuteurs des dialogues de Platon, parce qu'ils sont hostiles à Socrate, ne reconnaissent pas en lui un médecin et ne se considèrent donc pas comme ses patients. Ce sont des adversaires qui pensent que le questionnement socratique leur cause du tort, parfois en les déstabilisant dans leurs convictions personnelles, parfois en leur faisant perdre publiquement la face, ou bien en leur faisant simplement perdre leur temps. Ils ne jugent pas cette relation profitable et sont loin d'éprouver vis-à-vis de Socrate la gratitude qu'un malade peut avoir à

l'égard de son médecin. Les rhéteurs et les sophistes rencontrés par Socrate sont les exemples les plus manifestes de cette situation : Gorgias et avec lui Polos et Calliclès, dans le *Gorgias*[1] ; Prodicos[2] et Protagoras[3] dans le *Protagoras* ; Euthydème et Dionysodore[4] dans l'*Euthydème* ; Hippias[5] dans les deux dialogues éponymes ; Thrasymaque dans *La République*[6]. A ceux-ci, il faudrait ajouter le rhapsode Ion, qui croit abusivement détenir toutes les techniques et tous les arts mais finit par concéder à Socrate qu'il n'en a, en vérité, aucun[7].

On pourrait en dire à peu près autant de ces personnalités reconnues pour leur compétence et à qui Socrate démontre qu'elles ne maîtrisent pas ce qu'elles croient savoir : Lachès et Nicias, les deux grands chefs politiques et militaires qui ne savent pas dire ce qu'est le courage[8] ; Euthyphron, le devin qui accuse son père d'impiété mais se méprend complètement sur la piété[9] ; Anytos, l'ancien stratège et futur accusateur de Socrate, qui se vante d'appartenir à une classe politique athénienne rendant le peuple vertueux mais qui ne sait pas citer un seul politicien ayant transmis la vertu à ses propres enfants[10].

Alcibiade serait-il le seul, par conséquent, à tirer profit de ses entretiens avec Socrate et à le reconnaître ? Ce n'est pas le cas, loin s'en faut. Tout d'abord, signalons que

[1] Calliclès est certainement le plus véhément des trois, cf. *Gorgias* 482b.
[2] Prodicos occupe une place à part au sein du mouvement sophistique, puisque Socrate se présente à plusieurs reprises comme son élève (*Protagoras* 341a ; *Ménon* 96d ; *Cratyle*, 384b ; *Charmide* 163d) et affirme lui adresser quelques jeunes gens pour qui il estime ne pas pouvoir être un bon maître (*Théétète* 151b).
[3] Dans le dialogue éponyme, à partir de 360d, Protagoras se montre de plus en plus réticent, sinon hostile, à poursuivre l'entretien avec Socrate.
[4] *Euthydème* 287d.
[5] Dans l'*Hippias majeur* 304a, Hippias conclut le dialogue en reprochant à Socrate la vanité et la médiocrité de ses interventions par contraste avec l'amplitude et la qualité des grands discours. Dans l'*Hippias mineur*, alors que Socrate vient de l'exhorter à guérir son âme de la confusion dans laquelle l'ont plongé leurs échanges (372e), Hippias déclare être de bonne volonté envers Socrate mais il accuse ce dernier d'être malveillant (373b).
[6] En atteste la célèbre colère de Thrasymaque en *République* I 336b contre un Socrate qui le rend fou bien plutôt qu'il le guérit.
[7] Néanmoins, il n'exprime pas d'animosité à l'encontre de Socrate (qui pourtant se montre féroce avec lui) parce que ce dernier, non sans ironie, lui offre une issue favorable : ce n'est pas en vertu d'une science ou d'un art qu'Ion est un bon rhapsode mais sous l'effet de l'inspiration des muses qui l'atteignent à travers Homère (533e-535a).
[8] Notons qu'ils ne se retournent pas contre Socrate mais plutôt l'un contre l'autre (197c ; 200a) tout en souhaitant que Socrate se charge de l'éducation des jeunes athéniens.
[9] Au début de l'*Euthyphron* (3a), le devin confesse son admiration pour Socrate en déclarant que l'attaquer en justice revient à frapper la cité en plein cœur mais, après l'entretien qui le confond, sa dérobade (15e) révèle que ses sentiments ne sont plus du tout les mêmes.
[10] Cf. *Ménon* 94e.

ce n'est pas parce qu'ils ne le reconnaissent pas que les interlocuteurs de Socrate que nous venons de mentionner ne retirent aucun bénéfice de sa fréquentation. Ainsi qu'il l'affirme lors de son procès[1], malgré les plaintes des athéniens, c'est à tous qu'il rend service, même malgré eux. Il est donc l'égal des médecins à qui l'on en veut pour les douleurs infligées lors du traitement, alors qu'ils nous ont soignés. Ensuite, reconnaissons que plusieurs partisans et disciples de Socrate savent quelle dette ils ont à son endroit et ne feraient probablement guère de difficulté à se considérer comme ses patients. Parmi ceux-ci, il convient de mentionner Chéréphon, qui sollicita l'oracle de Delphes et apprit de lui que nul n'était plus sage que son ami d'enfance[2] ; Platon lui-même[3] ; les plus fidèles disciples assemblés autour de Socrate le jour de son exécution[4], notamment Phédon, Antisthène le cynique, Criton, Criton, Simmias et Cébès ; les interlocuteurs de bonne volonté dans les dialogues platoniciens, tels que Phèdre et les autres participants du *Banquet*, ou encore Théétète, Ménéxène, Adimante, Glaucon, Ménon, Hermogène… Le cas de Charmide est singulier : Socrate se faisant passer pour un médecin à l'initiative de Critias, Charmide pense être littéralement son patient[5].

De cette liste se démarquent quelques figures, des familiers de Socrate présents dans plusieurs de ses entretiens : Phèdre (*Le Banquet*, *Phèdre*), Théétète (*Théétète*, *Le Sophiste*) Chéréphon (évoqué à titre posthume dans l'*Apologie de Socrate*, présent dans le *Charmide* et le *Gorgias*), Criton (*Criton*, *Phédon*, *Euthydème*). Comme eux, Alcibiade a l'opportunité d'apparaître dans plusieurs dialogues (il est cité dans le *Gorgias*[6] ; il intervient ponctuellement dans le *Protagoras*[7] et de façon déterminante dans l'*Alcibiade* et *Le Banquet*). Mais nul autre que lui n'a la chance de pouvoir dresser un bilan des effets que la fréquentation de Socrate pendant plusieurs années a pu avoir sur lui, ainsi qu'on le lit à la fin du *Banquet*. C'est pourquoi nous considérerons qu'on a la chance d'observer plus nettement sur Alcibiade les procédés thérapeutiques de Socrate, pour ensuite les repérer plus aisément chez

[1] Cf. *Apologie de Socrate*, 30d et 33b.
[2] *Id*., 20e-21a.
[3] Cf. *Lettre VII*, 324d-325c pour le passage du récit de jeunesse de Platon consacré à son maître Socrate.
[4] Cf. *Phédon* 59b-c.
[5] Cf. *Charmide* 155b.
[6] 481d et 519a.
[7] 309a, 316a, 317d, 320a, 336b-d, 347b, 348b-c.

d'autres interlocuteurs pour lesquels ils s'appliquent moins explicitement.

La caractéristique la plus remarquable des déclarations d'Alcibiade, nous semble-t-il, est le hiatus qu'on y trouve entre d'une part l'objectif poursuivi et d'autre part, les moyens employés en vue de la thérapie de l'âme mise en œuvre par Platon à travers Socrate. Celle-ci vise en effet la réorganisation des puissances de l'âme et, plus précisément encore, le rétablissement de la raison dans ses prérogatives et son hégémonie. On pourrait donc s'attendre à ce que Socrate s'adresse à la raison d'Alcibiade, compte tenu de l'importance que revêt celle-ci dans la pensée platonicienne. Dans « Socrate et la philosophie comme manière de vivre »[1], John Cooper y insiste très nettement :

> On se souvient que Socrate déclare dans l'*Apologie* de Platon que c'est l'âme de chacun, et l'état dans lequel elle se trouve, saine ou malade, qui importe le plus (30b) et qui surpasse de loin toutes les autres valeurs. Selon lui, la santé de l'âme dépend entièrement de la capacité de chacun à comprendre, à expliquer et à soutenir grâce au raisonnement et à l'analyse philosophiques ses propres valeurs et ses propres convictions, et cela avec fermeté et minutie. Car toutes les décisions et actions de l'individu reposent sur la compréhension qu'on a de ses propres valeurs et de ses convictions. Ainsi, la bonne ou la mauvaise santé de l'âme de chacun est suspendue à l'usage ou non de sa raison qui est le guide le plus sûr et le plus fidèle pour mener sa propre vie en vue de la vérité, et à la manière dont on en use, pleinement et correctement.[2]

L'importance de la raison semble alors tenir exactement au fait qu'elle est la faculté permettant d'examiner la valeur d'une existence au moyen de raisonnements et d'analyses. Ces deux éléments – raisonnement et analyse – reviennent systématiquement sous la plume de John Cooper, pour définir la raison. On les retrouve dans l'exposé de la thèse centrale de l'article :

> Je défendrai la thèse selon laquelle, pour Socrate, vivre une vie philosophique signifie vivre en considérant que la raison, entendue comme la faculté de raisonnement et d'analyse en vue de la vérité sur toute chose, est notre faculté la

[1] *Etudes platoniciennes*, n° 4, Paris, Les Belles Lettres, 2007, p. 297-321.
[2] John Cooper, « Socrate et la philosophie comme manière de vivre », p. 302.

plus haute et la plus essentielle.[1]

Cette façon de définir la raison est même présentée par Cooper comme une spécificité de Socrate (« Socrate avait une idée très particulière sur ce que vivre conformément à la raison impliquait »[2]), une propriété de sa philosophie permettant de le distinguer des autres philosophes (« sur ce point *il n'a pas toujours été suivi par ses successeurs* »[3]). On peut à juste titre s'étonner de l'apparente contradiction que constitue, quelques lignes plus bas, la déclaration suivante :

> Mais en un mot, pour Socrate *comme pour ceux qui lui ont succédé*, être un philosophe et vivre une vie philosophique signifiait vivre conformément à la raison, entendue comme faculté de raisonnement et d'analyse en vue de la vérité.[4]

Les successeurs de Socrate ont-ils partagé ou non sa conception de la raison comme faculté de raisonnement et d'analyse ? La seule hypothèse qui restitue de la cohérence à ce passage de l'article de John Cooper consiste à penser que Socrate et ses successeurs étaient tous d'avis qu'être philosophe revient à vivre selon la raison mais que chez Socrate uniquement, la raison est comprise comme faculté de raisonnement et d'analyse au moyen de laquelle on examine et on éprouve la valeur de son existence ; pour ses successeurs, la raison se définit autrement. Le Socrate de Cooper se livre donc à un examen permanent de ses représentations, de ses valeurs, des actions qui en découlent et des arguments qui les fondent, de telle sorte que la capacité à procéder à cet examen caractérise la santé de l'âme :

> J'ai dit que pour Socrate la santé de l'âme dépend de la capacité de chacun à comprendre, à expliquer et à justifier devant les autres et pour soi-même, et cela avec fermeté et minutie, grâce à l'argumentation et à l'analyse, ses propres valeurs et engagements. Par conséquent, c'est lorsqu'on connaît ces valeurs et qu'on sait argumenter à leur propos que ce bien est atteint. C'est quand l'âme est dans cette condition qu'on possède cette capacité de manière assurée et

[1] *Id*. 299-300.
[2] *Id*., p. 300
[3] *Id*. (nous soulignons).
[4] *Id.* (nous soulignons).

permanente. Voilà ce que Socrate entend par « sagesse ».[1]

Cette conception de la raison est fortement marquée par le contexte de l'*Apologie de Socrate* qui est, dans l'article de Cooper, sa principale référence. On sait en effet que Socrate met en avant dans sa défense le rôle que la divinité lui a confié : « vivre en philosophant, c'est-à-dire en soumettant moi-même et les autres à examen » (28e). Le dialogue (si tant est que ce terme convienne à une œuvre du corpus platonicien si peu dialoguée qu'elle en devient exceptionnelle) consacre même cette activité comme la plus haute, ainsi que l'indique la célèbre formule de 38a : « une vie à laquelle cet examen ferait défaut ne mériterait pas d'être vécue ». Au-delà de la question de savoir si les successeurs de Socrate partagent sa conception de la raison comme faculté propice à l'examen, se manifeste ici la solitude de Socrate. Dans le rôle de l'accusé, face aux citoyens athéniens, Socrate apparaît comme singulier et même dérangeant du fait de sa singularité[2]. Le fossé qui existe entre lui et ses concitoyens rend problématique son éventuelle fonction thérapeutique.

En premier lieu, Socrate est assigné au tribunal car on lui reproche de corrompre (« *diaphteirein* », 24b) la jeunesse. Tout est sens dessus-dessous : de l'avis de Socrate, il est le remède à la corruption des esprits par l'opinion et l'ignorance ; pour ses accusateurs en revanche, il est celui qui contamine la société athénienne qui, s'il n'était pas là, serait des plus saines[3]. En deuxième lieu, à supposer que Mélétos ait tort et Socrate raison, comment ce dernier compte-t-il dispenser à ses concitoyens ses effets thérapeutiques ? N'est-ce pas en vain qu'il tente de les ramener à la raison, eux que leur déraison rend insensibles à son discours ? Est-il même qualifié pour les soigner, lui qui ne semble pas savoir ce que c'est que de ne pas vivre dans la santé de l'âme ? Il n'est pas anodin, de ce point de vue que l'article de John Cooper recoure plusieurs fois à l'expression « santé de l'âme » mais ne parle pas de maladie ou de thérapie de l'âme, quand il décrit le mode de vie préconisé par ce dernier. En effet, par sa pratique quotidienne de l'examen philosophique, Socrate prévient tout risque de perdre cette santé. Il est toujours, par l'exercice de sa raison,

[1] *Id*. 309.
[2] Cf. *Apologie de Socrate* 34e-35a : « est-ce à tort ou à raison, toujours est-il que c'est une opinion reçue qu'il y a chez Socrate quelque chose qui le distingue de la plupart des hommes » (c'est Socrate qui parle ainsi de lui-même).
[3] *Apologie de Socrate* 25a : « Par conséquent, tous les athéniens, à ce qu'il paraît, rendent les jeunes gens excellents, excepté moi, qui suis le seul à les corrompre (*diaphteiro*) ».

en pleine possession de ses moyens[1]. Mais les autres, les athéniens ordinaires qui ne peuvent pas se targuer d'être Socrate et qui par conséquent laisseront quelques fois leur âme tomber malade, comment pourront-ils recouvrer la santé ? Leur recommandera-t-on, à l'instar de Socrate, d'exercer encore et toujours leur raison ? Peine perdue : le problème est précisément qu'ils n'en sont plus vraiment capables : puisque c'est la raison qui est altérée car inemployée ou mal employée – puisque, autrement dit, la maladie de l'âme est fondamentalement déraison – alors il est vain de s'efforcer de la solliciter. Elle n'est pas en état de contribuer, au moins au début, à la guérison. Elle est malade, peut-elle être le médecin ? A cette première question, nous devons répondre par la négative. On en vient donc à une situation éminemment paradoxale puisque l'on doit solliciter les autres puissances de l'âme, dont ce sont pourtant l'action et les excès qui ont créé cette situation pathologique. Elles sont la cause du mal, peuvent-elles être le remède ? A cette seconde question, nous devons répondre par l'affirmative.

c) La méthode réfutative

Cette impuissance, au moins partielle et temporaire, du *logos* justifie le premier élément de la thérapie : le rejet catégorique du monologue. Non seulement ce dernier ne peut servir à guérir l'âme frappée de déraison mais il aggrave même son cas. Pourtant, à bien y réfléchir, la condamnation du monologue n'allait pas de soi : après tout, pourquoi ne pas exposer massivement celui dont la raison vacille à un discours argumenté ? Telle est la proposition des sophistes à leurs élèves : qu'ils viennent les écouter et s'imprégner de l'art oratoire du maître pour pouvoir ensuite produire à leur tour un discours argumenté et persuasif. La nature rhétorique et anti-philosophique du discours sophistique contrecarre ce projet car, à laisser parler le sophiste, on ne permet pas à une parole guidée par les exigences du *logos* de se répandre. Au contraire, se diffuse alors un *logos*-discours qui n'est plus *logos*-raison ; un *logos* qui est davantage poison que remède.

Il revient précisément à Alcibiade, dans le *Protagoras* (336b-d) d'éclaircir ce point au

[1] John Cooper soutient qu'il importe, à cet égard, que l'examen ne soit pas fait une fois pour toute mais réitéré quotidiennement (p. 307-308).

nom de Socrate : ce dernier s'est plaint des longues tirades de Protagoras qui sont si différentes des entretiens qu'il a l'habitude de conduire selon la méthode dialectique et il ne souhaite poursuivre la réunion qu'à la condition que la succession de monologues devienne un véritable échange. Le sophiste a abusé de ceux-ci pour créer l'illusion de sa supériorité tandis que le dialogue révèlera ses failles et ses limites :

> Si donc Protagoras reconnaît qu'il est inférieur à Socrate dans la pratique de la discussion, cela suffit à Socrate ; mais s'il a des prétentions contraires, qu'il s'entretienne par questions et par réponses, au lieu d'étirer un long discours à chaque question posée, d'esquiver les arguments, de refuser de se justifier et d'allonger ses répliques, jusqu'à ce que la plupart de ses auditeurs aient totalement perdu de vue l'objet de la question ; car moi je vous garantis que Socrate a une très bonne mémoire et qu'il plaisante lorsqu'il affirme qu'elle est mauvaise.

Le défaut du monologue tient donc autant à ce qu'il s'y passe qu'à ce qu'il lui manque et à ce qu'il ne fait pas : personne ne peut intervenir pour faire remarquer que l'orateur est en train « d'esquiver les arguments » ou de « refuser de se justifier » ; personne n'est en mesure de le ramener vers « l'objet de la question » ; personne, en somme, ne dissipe les malentendus pour rendre visible la vérité. Dans « La méthode dialectique et le rôle de l'interlocuteur dans le dialogue », C. Perelman[1] résume ainsi les inconvénients de l'exposé monologique :

> Le long discours continu, conforme aux préceptes de la rhétorique, vise essentiellement à persuader les auditeurs grâce à un amoncellement de procédés les plus divers, qui se soutiennent les uns les autres et qui impressionnent plus par l'effet d'ensemble que par la solidité des arguments avancés.[2]

Par contraste avec la méthode qu'on pourrait qualifier de rhétorique, le procédé dialectique a le double mérite de dissiper les trompeuses séductions du langage et

[1] Ch. Perelman, « La méthode dialectique et le rôle de l'interlocuteur dans le dialogue », *Revue de métaphysique et de morale*, Année 1955, numéro 1, Paris, Presses Universitaires de France, 1955, p. 26-31.
[2] *Op. cit.*, p. 26.

de rendre à l'argumentation la place centrale, déterminante, qui doit être la sienne. Chaque élément, considéré pour lui-même, n'a de valeur qu'en fonction de sa vérité et non pour la vague impression d'ensemble qu'il contribue à produire. C'est pourquoi la critique du monologue est prolongée par un éloge du dialogue :

> Il n'en est pas ainsi dans le dialogue conforme à la méthode de la dialectique platonicienne. Le raisonnement y avance pas à pas, et chaque pas doit être éprouvé et confirmé par l'accord de l'interlocuteur. On ne passe d'une thèse à la suivante que quand l'adhésion de celui auquel on s'adresse garantit la vérité de chaque chainon de l'argumentation.[1]

Dans ces lignes comme par la suite, Perelman considère la dialectique comme un outil de recherche et de partage de la vérité. Cela le conduit, notamment, à distinguer la démarche déductive et la méthode dialectique. La première est légitime « quand un accord existe sur les thèses de départ et sur les règles de déduction » entre tous les individus concernés. Mais ce n'est pas toujours le cas, si bien qu'il importe de disposer également d'une procédure applicable « en l'absence d'un accord sur les éléments d'un pareil système déductif »[2]. Intervient alors, plutôt que la démarche déductive, la méthode dialectique qui « comme démarche heuristique et critique, se trouve naturellement associée à la pensée dialoguée »[3]. Se référant à trois des quatre types d'arguments énumérés par Aristote dans *Les réfutations sophistiques*[4], Perelman poursuit la caractérisation de la méthode dialectique en la différenciant cette fois des argumentations éristiques et critiques. Se détournant du discours éristique en raison de sa dimension polémique et de son indifférence à la vérité, il marque plus nettement la frontière entre critique et dialectique :

> Le dialogue cesse d'être critique pour devenir dialectique, et acquiert par là un intérêt philosophique constructif, quand, au-delà de la cohérence interne de leurs discours, les interlocuteurs cherchent à s'accorder sur ce qu'ils considèrent comme vrai ou, du moins, sur les opinions qu'ils reconnaissent comme les plus

[1] *Id*.
[2] *Id*., p. 28.
[3] *Id*.
[4] Aristote, *Les Réfutations sophistiques*, 165b.

assurées.[1]

Néanmoins, nous ne suivrons pas Perelman dans le privilège qu'il accorde à la dialectique sur la critique, lorsqu'il écrit dans cet extrait que l'intérêt véritablement philosophique du dialogue ne surgit que dans l'argumentation dialectique, ajoutant même un peu plus loin que « le dialogue philosophique, par excellence, est dialectique »[2]. A lire ce qui, dans la suite du paragraphe que cette déclaration inaugure, précise la pensée de Perelman, on en vient plutôt à penser qu'il est à vrai dire très rare qu'un dialogue platonicien soit dialectique au sens exact où il l'entend ici : évoquant « des propositions effectivement admises dans un milieu donnée »[3] et qui constitueraient le « point de départ de l'argumentation »[4] en ce qu'on constaterait « une adhésion généralisée aux propositions en question »[5], il pense que la discussion permet d'établir « des thèses nouvelles, rattachées aux précédentes »[6], étant entendu que « l'adhésion expresse des interlocuteurs est, à chaque fois, indispensable pour permettre le progrès du raisonnement »[7]. Quel dialogue de Platon correspond-il à cette description ? Il nous paraît beaucoup plus juste de considérer que l'argumentation critique est une étape essentielle de la méthode dialectique, au point que certains dialogues, ceux qu'on qualifie souvent d'aporétiques, n'atteignent même pas le moment dialectique et s'en tiennent à la seule argumentation critique.

La description de Perelman ne pourrait valoir que pour des interlocuteurs ignorants et conscients de leur ignorance. Et nous avons vu qu'il n'en va pas ainsi dans les dialogues de Platon : les gens que rencontrent Socrate et avec lesquels il entame un dialogue ont l'âme emplie d'opinions ; ils ignorent la nature exacte de ce dont il est question – la science, la vertu, la piété, le courage, la justice… - mais ils sont convaincus de la connaître. Ils ne sont donc absolument pas aptes à accueillir des thèses nouvelles, logiquement déduites de propositions bien établies parmi les participants à la discussion. Non seulement leur âme est fermée à la découverte de

[1] *Op. cit.*, p. 29.
[2] *Id.*, p. 30.
[3] *Id*.
[4] *Id*.
[5] *Id*.
[6] *Id*.
[7] *Id*.

la vérité, toute occupée qu'elle est par ses chères opinions, mais en outre ils ne sont pas en pleine possession de leurs moyens intellectuels, alors même qu'ils leur seraient indispensables pour mener à bien une démarche dialectique. La phase critique, l'*elenchos*, probablement sous-estimée et dédaignée dans l'article de Perelman, est par conséquent des plus précieuses pour remédier à cette situation. Un autre texte se présentant comme un éloge du dialogue et de la procédure des questions et réponses, met mieux ce point en valeur :

> Alors, écoute, si tu es comme moi, j'aurais plaisir à te poser des questions, sinon, j'y renoncerais. Veux-tu savoir quel type d'homme je suis ? Eh bien, je suis quelqu'un qui est content d'être réfuté (*elenchsanton*), quand ce que je dis est faux, quelqu'un qui a aussi plaisir à réfuter (*elenchtenton*) quand ce qu'on me dit n'est pas vrai, mais auquel il ne plaît pas moins d'être réfuté (*elenchsanton*) que de réfuter (*elenchtenton*). En fait, j'estime qu'il y a plus grand avantage à être réfuté, dans la mesure où se débarrasser du pire des maux fait plus de bien qu'en délivrer autrui. Parce qu'à mon sens, aucun mal n'est plus grave pour l'homme que se faire une fausse idée des questions dont nous parlons en ce moment.[1]

Rien dans le discours d'un orateur ou d'un sophiste n'arrête la course de l'opinion fausse, qui continue par conséquent à empoisonner l'esprit de celui qui y adhère. La réfutation constitue un élément majeur du dispositif thérapeutique socratique car elle procède à la révélation et l'extirpation des opinions, préalable indispensable à la recherche de la vérité. Il est par conséquent nécessaire de préciser la nature et la fonction de ce qu'on a coutume d'appeler *elenchos* dans les dialogues socratiques.

Si l'on s'en remet à l'étude[2] conduite par Louis-André Dorion sur les origines de la pratique socratique de la réfutation, ce terme n'arrive dans le domaine philosophique qu'après une série de transformations dont nous rappellerons brièvement les étapes parce qu'elles éclairent la suite de notre propos. Dans un premier temps, c'est-à-dire dans les épopées et les poèmes homériques, *elenchos* désigne le sentiment de honte que ressent celui qui sort vaincu d'une situation conflictuelle (un guerrier ou un

[1] *Gorgias* 458a-b (c'est Socrate qui a la parole et il s'adresse à Gorgias).
[2] Louis-André Dorion, « La subversion de l'*elenchos* juridique dans *L'Apologie de Socrate* », *Revue philosophique de Louvain*, Tome 88, 1991, p. 311-344.

athlète essuyant une défaite) dans la mesure où l'affrontement au cours duquel il a été dominé est conçu comme le révélateur de sa valeur. Dans un deuxième temps, qui correspond à la poésie lyrique et tragique du V^{ème} siècle avant J.C., le terme renvoie à l'épreuve elle-même et non plus à la honte de la défaite qui en résulte. Cette épreuve n'est toutefois pas neutre car, conformément à l'acception première du terme, la référence à la honte persiste à travers l'idée que cette épreuve doit permettre de faire éclater la nature mensongère, perverse ou criminelle de celui qui s'y soumet. Il s'agit selon le mot choisi par Dorion de « confondre » quelqu'un dont on présume la culpabilité plutôt que l'innocence.

La troisième étape de l'évolution d'*elenchos* nous transporte dans le domaine judiciaire : au cours d'un procès, autre situation conflictuelle, l'accusation s'efforce de démontrer (*elenchein*) la culpabilité de l'accusé. On présuppose que ce dernier niera avoir commis le crime qu'on lui reproche, de sorte qu'il faudra prouver que c'est effectivement le cas. Encore une fois, on rencontre l'idée que le fautif dissimule sa nature véritable mais qu'on parvient à exposer publiquement ce qu'il est réellement. Ce faisant, on le couvre de honte. Mais ce résultat n'est pas obtenu par interrogatoire et contre-interrogatoire, comme dans nos procès modernes. Il découle de l'aptitude de l'accusation et de la défense à produire respectivement des témoins à charge et à décharge. La parole de ces témoins est jugée digne de foi si on les a torturés ou qu'on a proposé à la partie adverse de le faire et que, malgré la torture, les témoins ont maintenu leur témoignage. L'épreuve qu'il faut traverser pour rendre manifeste la valeur des témoins est donc la torture et non les échanges qu'on peut avoir avec eux lorsqu'ils sont appelés à la barre. A ce stade, Dorion est frappé par la différence entre ce qu'on appelle *elenchos* dans les tribunaux et la conduite du dialogue par Socrate :

> Et pourtant, s'il est vrai que l'*elenchos* dialectique tire sa source de la pratique juridique, on se serait attendu à ce qu'il existât une certaine forme de joute oratoire ou de débat dialogué entre les deux protagonistes. Mais il n'en est rien. L'accusateur prononce son discours, puis l'accusé le sien, et enfin chacun des deux a droit à une réplique. L'*elenchos* juridique est essentiellement monologique et étranger au procès dans la mesure où l'accusateur présente et soumet des preuves qu'il a préalablement recueillies.[1]

[1] *Op. cit.*, p. 327-328.

Une dernière modification, de ce fait, s'avère nécessaire pour comprendre comment l'*elenchos* a pris le sens de réfutation au cours d'un échange dialectique. Dorion pense parvenir à l'identifier dans *L'Apologie de Socrate*. Il s'agit de la transformation de cette procédure judiciaire de l'*elenchos* comme administration de la preuve, sous l'effet d'une autre pratique judiciaire, l'*erôtèsis* « en vertu de laquelle l'accusateur avait le loisir d'interroger directement l'accusé, et ce, au cours même du procès »[1]. On en vient même, dans ces conditions, à se demander pourquoi continuer à parler d'*elenchos*. Ne faut-il pas prendre acte de la substitution de l'*érôtèsis* à l'*elenchos* et, par conséquent, ajuster notre vocabulaire ? Trois raisons de ne pas procéder ainsi se présentent à notre esprit. Premièrement, Platon maintient lui-même le terme *elenchos* et ses dérivés dans ses dialogues. Deuxièmement, nous avons affaire à une combinaison des deux pratiques, de telle sorte que plusieurs des éléments constitutifs de l'*elenchos* demeurent, justifiant la conservation de ce nom : l'objectif reste la manifestation de la valeur réelle d'une personne ou d'une chose, malgré les tentatives de dissimulation dont elle fait l'objet ; en revanche, le moyen par lequel on espère atteindre cette fin a changé, l'interrogatoire ou entretien dialectique étant préféré au recueil des témoignages. Troisièmement, en persistant à appeler cette démarche *elenchos*, on conserve le lien avec le sentiment de honte, ce qui est loin d'être anodin.

Un autre extrait du *Gorgias* s'avère très représentatif de l'*elenchos* socratique compris selon les critères retenus par Louis-André Dorion :

> Si tu n'es pas capable de mieux me réfuter (*elenchon*), alors, comme je te l'ai proposé, laisse-moi le faire à ta place, comme cela, tu auras l'expérience de ce que doit être, d'après moi, une réfutation (*elenchou*). En effet, je ne sais produire qu'un seul témoignage en faveur de ce que je dis, c'est celui de mon interlocuteur, et j'envoie promener tous les autres ; en outre, un seul homme, je sais le faire voter, mais quand il y a plus de gens, je ne discute pas avec eux. Vois donc si tu veux à ton tour m'offrir l'occasion de te réfuter (*didonai elenchon*) en répondant à mes questions. Car, je pense que toi, comme moi, comme tout le reste des hommes, nous jugeons tous que commettre l'injustice est pire que la

[1] *Id.*, p. 328.

subir et que ne pas être puni est pire qu'être puni.[1]

Dorion cite ce passage[2] pour en corriger la traduction (par M. Canto), estimant que le mot « *elenchon* » dans l'expression « *didonai elenchon* » ne devrait cette fois pas être rendu par réfutation (« offrir l'occasion de réfuter ») mais par la formule « mettre à l'épreuve ». Mais il illustre en outre tout ce que nous venons de dire. L'objectif poursuivi est la manifestation de la valeur de vérité d'une affirmation, celle en vertu de laquelle il est préférable de subir l'injustice que de la commettre. Pour l'atteindre, on ne compte pas sur des témoignages mais sur l'assentiment de l'interlocuteur ; on trouve même dans cette déclaration de Socrate une charge sévère contre la valeur des témoignages. La qualité logique du propos l'emporte sur la quantité de personnes corroborant l'affirmation, au point que l'accord de Polos suffit et présente plus d'intérêt, aux yeux de Socrate, que le soutien du plus grand nombre, surtout quand celui-ci passe par la moquerie et le rire. Au terme de cette séquence du dialogue, il le confirme dans une nouvelle déclaration :

SOCRATE : Regarde bien, Polos, ma réfutation à côté de ta réfutation ; si on les compare, elles ne se ressemblent en rien. Pourtant, avec ta réfutation, tout le monde est d'accord, sauf moi. Tandis que moi, quand je te réfute, je me contente de ton accord et de ton témoignage. Aussi, c'est toi, et toi seul, que je fais voter – les autres, je les envoie promener.[3]

Que peut valoir en effet l'assentiment d'un esprit malade et dont le jugement ne manifeste pas la vérité d'une proposition mais sa propre infirmité ? De la même façon qu'on récuserait tous les témoins oculaires dont on saurait que la vue est si mauvaise qu'elle n'est pas digne de foi, il est nécessaire de disqualifier ceux qui donnent leur approbation à Polos alors qu'on a de bonnes raisons de croire qu'ils ne font pas un usage correct de leur intellect. L'interrogatoire inspiré de l'*érôtèsis* et adapté à l'*elenchos* socratique est beaucoup plus à même de nous renseigner sur la vérité des convictions de Polos. Mais surtout, il oriente le dialogue vers son véritable but, qui n'est pas tant de savoir s'il est vrai que subir l'injustice vaille mieux que la commettre. Il amène Polos à prendre conscience de la nature exacte de ce qu'il

[1] *Gorgias* 474a-b.
[2] *Op. cit.*, p. 342-343.
[3] *Gorgias* 475e-476a.

pense, pour ne plus être dupe de cette opinion qu'il confond avec un savoir. En dépit de son inspiration judiciaire, l'*elenchos* fortement teintée d'*érôtèsis* de Socrate est essentiellement thérapeutique. Grâce à elle, Polos comprend – ou devrait comprendre en droit, sinon en fait – que son âme est victime d'une « indoxication ».

D'ailleurs, le perspicace Calliclès perçoit cet infléchissement du dialogue. Il est peut-être le seul à saisir que Polos et Socrate ne parlent plus comme des égaux, des adversaires au cœur d'un conflit dont la vérité est l'enjeu mais que désormais, Polos est le patient et Socrate le médecin, tandis que le dialogue est devenue une consultation dont l'état de santé de l'âme de Polos est le nouvel enjeu. Comme pour marquer le déplacement du dialogue sur un autre terrain, moins polémique que médical, Socrate emploie précisément à ce moment une analogie empruntée à ce registre : l'injustice est une maladie de l'âme dont la cure, la sanction pénale, si douloureuse soit-elle, est profitable. Elle entre en scène en 477a avec la question de Socrate : « L'âme de l'homme qu'on punit est-elle donc délivrée de son mal ? ». Et elle se déploie jusqu'en 479d, s'efforçant tout du long de compléter l'analogie en identifiant les équivalents de la maladie, de la santé, du médecin et de la thérapie de l'âme. Platon trouve ainsi le moyen de suggérer le changement de nature de l'entretien entre Polos et Socrate. Et lorsque l'examen de celui-là par celui-ci touche à son terme et que Polos reconnaît son trouble, Calliclès souligne ce changement par sa réplique :

> Et moi, je n'aime pas beaucoup ce qu'a fait Polos quand il t'a concédé que commettre l'injustice est plus vilain (*aischion*) que la subir. En fait, dès qu'il t'a accordé cela, tu l'as fait s'empêtrer dans ce qu'il disait et tu lui as cloué le bec ; tout cela, parce qu'il a eu honte (*aischuntheis*) de dire ce qu'il pensait.[1]

Une lecture *a minima* de cette remarque de Calliclès conduit à n'y voir rien de plus que l'identification du moment où Polos a admis le principe à partir duquel Socrate pouvait lancer la série de déductions aboutissant à la conclusion qui lui était favorable, au détriment de Polos. Nous ferons ici une hypothèse de lecture plus poussée, selon laquelle, au point de la discussion désigné par Calliclès, l'assurance de Polos a commencé à vaciller et que son prétendu savoir sur la justice a perdu de

[1] *Id.* 482d-e.

son évidence pour manifester sa véritable nature d'opinion, et même d'opinion fausse. La portée de sa déroute n'est donc pas que logique, comme tend à le montrer la fréquence du vocabulaire de la honte et de la laideur morale. Comme l'illustre la citation précédente, ce champ lexical intervient à la fois pour qualifier l'infamie de celui qui est injuste et les scrupules des répondants de Socrate. Cette référence constante à la honte fait écho au troisième critère rencontré dans les analyses de Louis-André Dorion. Nous pensons pouvoir y lire un élément capital de la thérapie socratico-platonicienne de l'âme : la honte agit presque toujours dans les dialogues comme le révélateur de la maladie de l'âme. Cette dernière instaure en effet un état dont on ne prend pas facilement conscience. La fonction de Socrate consiste souvent à mettre un terme à l'apparente normalité, à la banalité de l'opinion pour que son interlocuteur réalise ce que sa situation a d'intenable. A l'échelle du dialogue qui nous occupe ici, on observe que Gorgias, le premier interlocuteur de Socrate, est sorti honteux de sa confrontation. Mis à l'épreuve par le philosophe, le rhéteur n'a pu cacher plus longtemps ses failles. C'est en tout cas l'interprétation qu'en propose Calliclès, là encore :

> Socrate, tu m'as l'air d'un jeune chien fou, tu parles comme si tu étais en train d'haranguer le peuple entier. Mais à propos, pourquoi nous fais-tu cette harangue ? Parce que Polos a éprouvé (*pathontos*) la même gêne (*pathos*) qu'il a accusé Gorgias de ressentir (*pathein*) face à toi. En effet, Polos a dit en substance que Gorgias, auquel tu demandais s'il enseignerait le sens de la justice à l'élève qui, venant le trouver pour apprendre la rhétorique, ignorerait encore ce qu'est le juste – parce que Gorgias, donc, a eu honte (aischunthènai) de répondre non, et qu'il a affirmé, pour se conformer aux règles de la société humaine, qu'il l'enseignerait en effet : il devait craindre qu'on ne fût indigné de sa réponse s'il avait dit le contraire... Et c'est à cause de l'acquiescement que Gorgias t'a donné qu'il a été forcé de se contredire – voilà ce qui te fait plaisir ! Là, Polos s'est bien moqué de toi, et à juste titre, je pense ! Seulement, maintenant, voilà qu'il éprouve (*epathen*) lui aussi la même gêne.[1]

Calliclès ne s'en tient pas à la réaction de Gorgias et il note que Polos, le deuxième interlocuteur de Socrate, a éprouvé les mêmes difficultés et, en fin de compte, la

[1] *Id*., 482c-d.

même déconvenue[1]. Situation d'autant plus savoureuse que Polos fanfaronnait en prétendant savoir dans quel piège tendu par Socrate était tombé Gorgias, dans une réplique à laquelle l'intervention de Calliclès ressemble énormément.

> Qu'est-ce que tu racontes, Socrate ? Ce que tu dis en ce moment, est-ce vraiment l'idée que tu te fais de la rhétorique ? Que te figures-tu ? Parce que Gorgias a été gêné (*èischunthè*) de ne pas te concéder que l'orateur ne pouvait pas ne pas connaître le juste, le beau et le bien, et qu'il a admis que, si on venait le trouver, tout ignorant de ces questions, ce serait à lui de les enseigner... – Mais c'est à cause de cette concession, bien sûr, qu'il a eu l'air de se contredire, oui, c'est cela qui te fait le plus grand plaisir, surtout si c'est toi qui y pousses avec tes questions ![2]

3. Un usage thérapeutique des affects

a) Les bienfaits de la honte ?

A présent que la nature et la fonction de l'*elenchos* nous sont plus claires et que nous savons que la honte y joue un rôle manifestement important, il est judicieux de se reporter à l'éloge de Socrate que prononce Alcibiade dans *Le Banquet* (215a-222b). Le début de son discours se conforme à la méthode promue par Agathon au début de son éloge d'Eros[3], bien qu'Alcibiade n'ait pu l'entendre puisqu'il n'est arrivé que plus tard : il commence par expliquer ce qu'est Socrate (215a-216c) puis il rend compte des bienfaits dont on lui est redevable (216c-217a). En guise de bienfaits, c'est principalement la honte produite par Socrate dans l'âme d'Alcibiade qui est mise en avant durant cette phase de l'éloge :

> Il est le seul être humain devant qui j'éprouve un sentiment qu'on ne s'attendrait

[1] Nous parlerons ici de déconvenue plutôt que de honte car le mot n'est pas employé pour Polos, bien qu'il se retrouve en mauvaise posture face à Socrate : il reconnaît qu'il éprouve (pathein) de la gène et qu'il est déconcerté (*atopa*). La déconvenue indique assez que l'épreuve subie n'a pas confirmé la valeur de Polos.
[2] *Id*., 461b-c.
[3] *Le Banquet* 195a : « Or le seul procédé correct pour tout éloge concernant une chose est d'expliquer la nature de l'être dont on parle et la nature de ce dont il est responsable ».

> pas à trouver en moi : éprouver de la honte (*aischunesthai*) devant quelqu'un. Il est le seul devant qui j'ai honte (*aischunomai*). Car il m'est impossible, j'en ai conscience, de ne pas être d'accord avec lui et de dire que je ne dois pas faire ce qu'il me recommande de faire. Mais chaque fois que je le quitte, je cède à l'attrait des honneurs que confère le grand nombre. Alors je déserte et je m'enfuis ; et quand je l'aperçois, j'ai honte (*aischunomai*) de mes concessions passées. Souvent j'aurais plaisir à le voir disparaître du nombre des hommes, mais si cela arrivait je serais beaucoup plus malheureux encore, de sorte que je ne sais comment m'y prendre avec cet homme-là.[1]

Il ne va pas de soi que la honte soit un bienfait et on pourrait au contraire reprocher à Socrate d'infliger à ceux qui le fréquentent un sentiment si pénible. Dans le même registre, Alcibiade confie que la disparition de Socrate serait pour lui un soulagement et que, au lieu de suivre ses recommandations, il succombe à l'appel des honneurs. Malgré cela, son propos demeure un sincère éloge du philosophe à qui il donne raison : c'est bien ce que dit Socrate qu'il faudrait faire et si ce n'est pas ce que fait Alcibiade, tout le tort en revient à ce dernier et non à Socrate. La faiblesse de l'élève ne retire rien aux mérites du maître. Alcibiade le sait, si bien qu'au soulagement suscité par la disparition de Socrate succède immédiatement le chagrin. Alcibiade est tiraillé, ses sentiments à l'égard de Socrate sont très ambivalents. Ce n'est pas un hasard : la démarche de Socrate dans les dialogues platoniciens vise à créer un tel malaise et à ranimer un conflit intérieur ; l'*elenchos* est le moyen retenu pour ce faire.

Il faut, pour le comprendre, rappeler que l'âme qui détient une opinion a vraisemblablement connu un premier conflit intérieur, celui-là même qui a conduit, après la défaite du *logos*, à l'adoption de cette opinion. Le *Phèdre* illustre ce moment initial dans l'histoire d'une âme quand il décrit la trajectoire du char ailé :

> Lors donc que le cocher, voyant apparaître l'objet de son amour et sentant la chaleur qui s'est répandue dans toute son âme, s'est laissé envahir par le chatouillement et les aiguillons (du désir), alors celui des chevaux qui obéit au cocher, se contraint comme toujours à la pudeur et se retient de bondir sur l'aimé. Mais l'autre, qui ne se soucie plus ni de l'aiguillon du cocher ni des pointes du fouet, s'élance d'un bond violent, donnant toutes les peines du monde

[1] *Id*., 216a-b.

> à son compagnon d'attelage et à son cocher, et il les contraint à se porter vers le garçon et à lui rappeler combien sont délicieux les plaisirs d'Aphrodite. Au début, tous deux résistent, et s'indignent qu'on les oblige à faire quelque chose de terrible et qui est contraire à la loi. Mais, à la fin, quand le mal ne connaît plus de borne, ils se laissent entraîner et consentent à faire ce à quoi on les invite.[1]

L'opinion est donc l'effet d'un équilibre qui s'est construit entre les puissances de l'âme à l'issue d'une première confrontation que le désir a remporté contre la raison. Cet équilibre, quelle que soit sa stabilité et sa durabilité, est pathologique car il ne respecte pas la hiérarchie naturelle de l'âme et il soumet à une puissance inférieure la puissance du *logos* qui devrait dominer. Il conviendra donc de réorganiser les relations entre les puissances de l'âme pour rendre au *logos* la place qui est par nature la sienne. Cela ne peut se faire sans déclencher une nouvelle lutte, dont la suite du mythe du *Phèdre* se fait également l'écho :

> Les voilà donc tout près de lui : ils contemplent le physique du garçon, qui resplendit comme un astre. À cette vue, la mémoire du cocher s'est portée vers la nature de la beauté ; il l'a revue, dressée à côté de la sagesse et debout sur son piédestal sacré. Cette vision l'a rempli de crainte et, de respect, il se renverse en arrière. Du coup, il a été forcé de tirer par-devers lui les rênes avec une vigueur telle qu'il fait s'abattre les deux chevaux sur leur croupe : l'un sans contrainte, parce qu'il ne résiste pas ; l'autre, que submerge la démesure, en le contraignant durement. Tandis qu'ils s'éloignent tous les deux, l'un, de honte et d'effroi, mouille de sueur l'âme tout entière, alors que l'autre, une fois passée la douleur que lui ont causée le mors et la chute, n'a pas encore repris son souffle que, de colère, il se répand en invectives, abreuvant de reproches le cocher et son compagnon d'attelage, sous prétexte que, par lâcheté et par pusillanimité, ils ont abandonné leur poste et n'ont pas tenu leur parole. En dépit de leur refus, il veut les contraindre à revenir à la charge ; ils ont, en le suppliant, toutes les peines du monde à obtenir de lui qu'on remette la chose à une autre fois. Quand arrive le moment convenu, comme ils font tous deux mine d'avoir oublié, il leur rappelle la chose, les harcèle, hennit, tire et les force à s'approcher de nouveau du bien-aimé pour lui faire les mêmes propositions. Et, une fois qu'ils sont près de lui, il avance la tête, il déploie sa queue, mord le frein et tire sans vergogne.

[1] *Phèdre*, 253e-254b.

> Mais le cocher, encore plus ému cette fois-ci, se rejette en arrière, comme s'il avait devant lui une corde, tire encore plus violemment le frein du cheval emporté par la démesure, l'arrache de ses dents, fait saigner sa langue injurieuse et ses mâchoires et, forçant ses jambes et sa croupe à toucher terre, "il le livre aux douleurs".
>
> Or, quand, traitée plusieurs fois de la même façon, la bête vicieuse a renoncé à la démesure, elle suit désormais, l'échine basse, la décision réfléchie du cocher ; et, lorsqu'elle aperçoit le bel objet, elle meurt d'effroi.
>
> Il en résulte que l'âme de l'amoureux est, dès lors, remplie de réserve autant que de crainte, lorsqu'elle suit le garçon.[1]

Trop faible pour reprendre les commandes, le *logos* a besoin du soutien du *thumos* et principalement de la honte qui en est l'émanation, conformément à la coalition qui se dessine également dans *La République*, au livre IX : Platon y décrit l'âme comme la réunion en une seule entité de trois formes, à savoir un animal polycéphale, un lion et un être humain. Le premier est une image du désir (*epithumia*), le deuxième représente le cœur (*thumos*) et le troisième figure la raison (*logos*). Dans notre première évocation de ce passage (chapitre III), nous nous étions principalement intéressés aux dimensions descriptive et prescriptive de la métaphore. Mais à présent, au-delà de la distinction des espèces de l'âme, ce sont les jeux d'alliance qu'il faut guetter. La santé de l'âme dépend en grande partie de l'allégeance du *thumos* à l'une ou l'autre des deux autres puissances. S'il accompagne le mouvement de l'*epithumia*, alors cette âme sera malade et injuste. En revanche, s'il prête sa force au *logos*, l'âme sera juste et en bonne santé. Mais comment procéder pour obtenir ce résultat ? L'image, tout en nous indiquant la situation qui est souhaitable, la masque partiellement. Les dialogues nous dévoilent les rouages de cette thérapie : par les paroles qu'il profère durant l'entretien, Socrate cherche à faire réagir le *thumos*, il entend provoquer de la colère ou de la honte, qui sont les deux affects propres à cette puissance. La honte est tout particulièrement précieuse dans une situation de ce type car elle présuppose nécessairement qu'on reconnaisse l'existence d'une valeur supérieure, vis-à-vis de laquelle on s'est montré défaillant. Il y a dans la honte toute l'ambivalence qu'on rencontrait à l'instant chez Alcibiade : s'il n'est pas à la hauteur des exigences de Socrate et les trahit en se laissant attirer par

[1] *Id*., 254b-e.

les séductions de la gloire, il ne le fait pas sans vergogne. C'est ce qui le sauve. On comprend, à travers sa honte, que la rationalité a encore prise sur lui et qu'une part de lui souscrit encore à ses valeurs.

Léontios fait un aveu comparable dans l'anecdote le mettant en scène face au spectacle des cadavres : bien que le désir de regarder l'emporte, il reconnaît qu'il aurait mieux valu ne pas lui céder[1]. On distingue donc la puissance du désir, qui de fait submerge Léontios et lui impose un comportement qu'il désapprouve, et la valeur de la raison qui en droit l'emporte. Le sursaut de honte indique que la raison n'a pas encore tout à fait abdiqué et qu'on peut la raviver. Submergée, tétanisée, évacuée par la puissance désirante, la puissance de raisonner subsiste par le *thumos* selon les modalités détaillées par Olivier Renaut dans son étude sur cette espèce de l'âme :

> On peut supposer que le *θυμός* est le siège de certains affects, dont la particularité est d'engager un certain rapport à soi-même. Tout d'abord, si le *θυμός* est un mode « naturel » d'être *affecté* par une situation donnée, il est aussi une capacité *réactive* et réflexive, ce qui le différencie de la fonction désirante qui livre l'individu à la passivité et à l'inconscience du plaisir et de la douleur. Non que la fonction désirante soit uniquement une faculté de pâtir, puisqu'enfin l'individu *tend* vers l'objet de son désir (439b) et agit par cette même faculté ; mais le mécanisme de la fonction désirante rive l'individu à l'objet qu'il convoite de manière immanente, directe, ne se fiant qu'aux critères du plaisant et du douloureux. Le *θυμός* au contraire se distingue de la fonction désirante en ce qu'il est capable de contrecarrer la disposition de l'agent envers ce qu'il perçoit comme du plaisir ou de la douleur. Le *θυμός* peut donc briser la chaîne immanente qui lie le désir avec l'objet désiré.[2]

En parlant d'engager un certain rapport à soi-même, Olivier Renaut pointe la capacité de cette puissance de l'âme à évaluer ses affects à l'aune de normes qui la dépassent et l'obligent. Ces normes ne sont pas toujours les produits de la raison,

[1] Voir le texte de *La République*, 439e-440a que nous citions déjà au chapitre III.
[2] Olivier Renaut, *Le* θυμός *dans les Dialogues de Platon : réforme et éducation des émotions*, p. 317, thèse de doctorat soutenue en 2007 et consultée en ligne via https://hal.archives-ouvertes.fr/tel-01287543 (la pagination Estienne mentionnée dans l'extrait renvoie au livre IV de *La République*) repris dans le chapitre V de *Platon, La médiation des émotions*, Paris, Vrin, 2014.

elles ne sont pas systématiquement issues d'une réflexion philosophique. Dans le cas de Léontios, ce sont des normes sociales, au regard desquelles certaines choses « ne sont pas convenables » et « ne se font pas ». Le fait de ne pas se conformer à ces normes revient à se rabaisser, à souffrir de se découvrir impuissant à être à la hauteur de l'idéal qu'on a pourtant adopté.

La honte qu'Alcibiade éprouve durant un entretien avec Socrate suit donc une logique comparable à celle de Léontios : comme lui, Alcibiade évalue un de ses affects, l'attrait des honneurs, à l'aune d'une norme supérieure et il est déçu de ne pas coïncider avec la très haute idée de lui qu'il entretient depuis longtemps. Mais, à la différence de la réprimande que Léontios s'adresse à lui-même, la norme selon laquelle Alcibiade se jauge n'est pas sociale, elle est philosophique. Elle est même, en l'occurrence, contraire aux normes sociales qui prévalent à Athènes si on admet que l'attrait des honneurs n'était pas réprouvé dans la cité d'Alcibiade et de Socrate. Dans *L'Apologie de Socrate* (28b), on trouve un deuxième exemple de conflit entre les valeurs de la société athénienne et les normes qui régissent la pratique philosophique de Socrate. Ce dernier imagine un reproche qu'on pourrait lui adresser, compte tenu de sa conduite :

> Peut-être bien me dira-t-on : « N'as-tu pas honte, Socrate, d'avoir adopté une conduite qui aujourd'hui t'expose à la mort ? » À cela je serais en droit de faire cette réponse : « Mon bon, ce n'est pas parler comme il faut que d'imaginer, comme tu le fais, qu'un homme qui vaut quelque chose, si peu que ce soit, doive, lorsqu'il pose une action, mettre dans la balance ses chances de vie et de mort, au lieu de se demander seulement si l'action qu'il pose est juste ou injuste, s'il se conduit en homme de bien ou comme un méchant.

Si Socrate se référait à la morale commune, il éprouverait peut-être de la honte parce qu'il se comporte d'une manière qui lui vaut la réprobation des athéniens. Mais ce sont le juste et l'injuste qui guident son mode de vie et, à cet égard, il a la conscience tranquille. En revanche, ses accusateurs – parce qu'ils bafouent les principes de la justice – devraient vraisemblablement avoir honte de s'en prendre ainsi à Socrate.

A la façon dont Alcibiade en parle dans son éloge de Socrate, on songe aux

échanges qu'ils ont eus dans le dialogue platonicien auquel Alcibiade a donné son nom. En effet, quand, dans *Le Banquet* (216a), Alcibiade déclare au sujet de Socrate : « il m'oblige à admettre que, en dépit de tout ce qui me manque, je continue à n'avoir pas souci de moi-même, alors que je m'occupe des affaires d'Athènes », l'allusion à l'*Alcibiade* est assez transparente. En effet, dans ce dialogue, Socrate abordait Alcibiade en lui demandant à quelle tâche il comptait consacrer sa vie et, ayant la confirmation qu'il voulait jouer un rôle politique de premier plan à Athènes, il mettait à l'épreuve sa vocation et sa compétence, l'amenant à comprendre qu'il n'avait pas encore les moyens de ses ambitions.

> SOCRATE : Tu parles bien. Avance donc ; ce qu'il vaut mieux faire dans la guerre et dans la paix, comment appelles-tu ce « mieux » ? De même que tout à l'heure tu disais que dans un cas ce qui est meilleur est plus musical et dans l'autre plus gymnique, essaie donc de dire ce qui est mieux ici.
> ALCIBIADE : Mais je ne le peux guère.
> SOCRATE : Mais quelle honte (*aischron*) ! Si tu donnes ton avis au sujet de l'approvisionnement en nourriture et si tu dis que ceci est à tel moment mieux que cela en telle ou telle quantité, si quelqu'un te demande ensuite : « qu'entends-tu par "meilleur", Alcibiade ? », n'aurais-tu pas à répondre à ce sujet que c'est ce qui est plus sain, bien que tu ne te prétendes pas médecin ? Mais au sujet d'une chose que tu prétends connaître, sur laquelle tu donneras ton avis, parce que tu la connais, si tu ne peux pas donner de réponse, n'en rougirais-tu pas (ouk aischunèi) ? Cela ne te semble-t-il pas honteux (*aischron*) ?
> ALCIBIADE : Absolument.[1]

Socrate a beau jeu de s'appuyer sur l'orgueil d'Alcibiade pour lui faire comprendre que son mode de vie ne lui permet pas de tirer le meilleur de lui-même. Il sait que cette manière d'approcher le jeune homme suscitera son intérêt et rendra possible le dialogue. Il lui faut ensuite réussir à substituer à la norme qui pour l'instant prévaut dans l'esprit d'Alcibiade (le meilleur est celui qui reçoit l'approbation de la foule) une nouvelle norme, philosophiquement élaborée (le meilleur est celui qui agit conformément à ce que sa raison lui dicte) ; ainsi, il aura utilisé les caractéristiques de l'état pathologique d'Alcibiade pour l'arracher à cet état et l'amener à exercer sa raison.

[1] *Alcibiade* 108d-109a.

b) La crise

Il résulte de cette hypothèse concernant l'activité thérapeutique de Socrate que celui-ci ne parvient à ramener la santé de l'âme qu'après y avoir déclenché une crise dont la fonction est de rompre le mauvais équilibre que l'opinion avait engendré et dont ses interlocuteurs se satisfont. On l'a vu au travers des exemples de Gorgias, Polos et Calliclès dans le *Gorgias*, ou de Thrasymaque dans *La République*, cette crise lui vaut quelques fois de l'hostilité. Elle n'est sans doute pas étrangère à sa mise en accusation ni au procès qui lui seront fatals. Mais il en retire aussi, parfois, de la reconnaissance pour les bienfaits dispensés, comme en témoignent l'*Alcibiade*, le *Phédon* ou encore le *Criton* qui nous offre un autre bel exemple de la démarche thérapeutique de Socrate. Criton soutient qu'il est conforme à la justice que Socrate s'évade et que la vérité de cette affirmation est si éclatante qu'elle se passe même d'examen[1]. Socrate conteste l'évidence de l'affirmation et demande à l'examiner[2]. Le verbe *skopein* est à partir de ce moment très fréquemment employé[3] et il ne peut désigner le simple fait de regarder (ce qui suffirait s'il s'agissait de constater une évidence) mais renvoie bien à l'action de considérer avec attention. Ici, ce verbe sert presque toujours à isoler une question ou une affirmation sur laquelle il faut se prononcer afin de faire progresser la discussion.

On entre dans la phase de l'*elenchos*, donc de la mise à l'épreuve d'une affirmation que l'on suspecte d'être fausse. Elle s'ouvre, dans ce dialogue spécifiquement, par une réflexion portant sur le critère que l'on suivra en vue de déterminer la vérité ou la fausseté de cette affirmation : non pas les suffrages du plus grand nombre mais l'avis éclairé de l'expert (46b-48b). Puis arrive l'*elenchos* à proprement parler, qui se

[1] Cf. *Criton* 46a : « Allons délibère, ou plutôt non, ce n'est pas le moment de délibérer, il faut avoir pris une décision. Il ne reste qu'un parti. Car la nuit prochaine, il faut que toute l'opération soit menée à son terme. Si nous tardons encore, c'est impossible, il n'y a plus rien à faire. Allons, Socrate, de toute façon, suis mon conseil et ne dis pas non ».

[2] *Id*., 46b : « Je suis homme, vois-tu (et pas seulement aujourd'hui pour la première fois, mais de tout temps), à ne donner son assentiment à aucune règle de conduite qui, quand j'y applique mon raisonnement, ne se soit révélée à moi être la meilleure. Or, les règles que j'ai jusqu'ici mises en avant je ne puis les jeter maintenant par-dessus bord, sous prétexte qu'il m'est arrivé quelque chose d'imprévu ».

[3] On compte neuf occurrences des mots de la famille de *skopein* (46b, 46c, 47a, 48b, 48d, 49d, 50a, 51c et 53a), à quoi s'ajoutent trois occurrences des mots dérivés de *skepsis* (46d, 48c et 48e).

signale par la sélection préalable de deux principes dont la vérité est admise par Criton aussi bien que par Socrate : « l'important n'est pas de vivre (*to zèn*), mais de vivre dans le bien (*to eu zèn*) » et « vivre dans le bien (*eu*), comme il faut (*kalôs*) et dans la justice (*dikaiôs*), c'est la même chose » (48b). Conformément à la description que donne G. Vlastos de l'*elenchos* socratique dans son article « *The Socratic Elenchus* »[1], ces deux principes ne feront pas l'objet d'une démonstration. C'est le point (2) de sa présentation formalisée de « l'*elenchos* standard »[2] :

> (1) *The interlocutor asserts a thesis which Socrates considers false and targets for refutation.*
> (2) *Socrates secures agreement to further premisses, say q and r (each of which may stand for a conjunct of propositions). The agreement is ad hoc : Socrates argues from q and r, but not to them.*
> (3) *Socrates then argues, and the interlocutor agrees, that q and r entail not-p.*
> (4) *Thereupon Socrates claims thar not-p has been proved true, p false.*

Nos deux principes du *Criton* jouent donc les rôles dévolus dans la modélisation de Vlastos aux propositions q et r, dont il est bien dit qu'on s'assure de leur admission par l'interlocuteur. Ce sont les prémisses à partir desquelles on procède à la démonstration mais qu'on ne démontre pas (« *Socrates argues from q and r, not to them* »). Ils se distinguent en cela du précédent principe, dont nous disions plus haut qu'il porte sur le critère de vérité à employer durant le dialogue et que Socrate désigne alors par la formule « le principe que nous venons d'alléguer » (48b). Parce que celui-ci faisait l'objet d'un désaccord entre Criton et Socrate, il était nécessaire que Socrate prenne le temps de le légitimer. C'est chose faite en 48a avec la déclaration de Socrate : « nous devons prendre en considération non pas ce que diront les gens, mais ce que dira celui qui s'y connaît en fait de justice et d'injustice » ; elle conclut un raisonnement initié en 46c.

Mais à présent, le fait que Criton accorde qu'il faut « vivre dans le bien », c'est-à-dire « comme il faut et dans la justice », rend inutile l'argumentation sur ces deux points et satisfait une condition importante de l'*elenchos* standard. Avec ces deux principes

[1] Gregory Vlastos, « The Socratic Elenchus », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 1983, numéro 1, Oxford, Oxford University Press, 1983, p. 36-63.
[2] *Op. cit*., p. 46 : « *the following pattern, which I shall call 'standard elenchus'* ».

validés par Criton, nous disposons des convictions propres (« *own beliefs* ») du répondant (« *answerer* ») telles que les mentionne la définition de l'*elenchos* socratique par Vlastos :

> *Socratic elenchus is a search for moral truth by adversary argument in wich a thesis is debated only if asserted as the answerer's own belief who is regarded as refuted if and only if the negation of his thesis is deduced from his own beliefs.*[1]

Que l'examen commence sur les fondations ainsi mises en évidence, le dialogue nous le prouve avec cette déclaration de Socrate :

> C'est donc à partir de ces principes sur lesquels nous sommes tombés d'accord qu'il faut examiner la question de savoir s'il est juste ou non que je tente de partir d'ici sans l'autorisation des athéniens.

Mais quelle est la finalité réelle de l'examen qui débute à ce moment de l'entretien ? Si on se fie à la définition proposée par Vlastos, il s'agit de déterminer une vérité morale (« *moral truth* ») donc une vérité qui par nature ne peut s'obtenir de manière rigoureusement déductive à partir de principes évidents et indiscutables. C'est la raison pour laquelle il faut substituer à ce point de départ inaccessible aux vérités de la morale un autre ancrage, à savoir les convictions des interlocuteurs. Cette justification n'est toutefois pas parfaitement convaincante dans la mesure où, logiquement, rien ne distingue clairement une vérité morale d'une opinion vraisemblable. La communauté au sein de laquelle cette opinion a cours n'est plus la même : au lieu de se référer au plus grand nombre, comme Alcibiade, Criton ou d'autres, on s'en tient aux participants au dialogue. La faille logique de cette procédure est manifeste[2] : s'en dégage éventuellement un consensus moral (assez limité, à vrai dire) mais certainement pas une vérité morale au plein sens du terme. Dans le meilleur des cas, on aboutit à la disqualification d'une opinion qui, une fois dissipée l'illusion de sa vérité, s'est révélée fausse puisque contradictoire. C'est

[1] *Id*., p. 39.
[2] Dans les termes de G. Vlastos, cette faille est ainsi formulée : « *the premisses (q, r) from which Socrates deduces the negation of the opponent's thesis are logically unsecured within the argument : no reason has been given to compel agreement to them* » (*op. cit*., p. 47).

d'ailleurs ce qui se produit dans le *Criton* à l'issue de l'*elenchos* qui prend fin avec la conclusion que propose Socrate en 49c-e :

> Par conséquent, il ne faut pas répondre à l'injustice par l'injustice et faire de tort à qui que soit, quel que soit le mal subi. Et ne va pas, Criton, me donner ton accord sur ce point en allant contre l'opinion qui est la tienne. Je sais bien, en effet, que fort peu de gens partagent cette opinion, et qu'il continuera d'en être ainsi. Or, suivant qu'ils partagent cette opinion ou qu'ils ne la partagent pas, les gens prennent tel ou tel parti, et ceux qui prennent un parti ou l'autre éprouvent forcément du mépris les uns pour les autres en constatant le résultat de leurs délibérations. Examine donc avec beaucoup d'attention si toi aussi, tu partages mon sentiment, si tu t'accordes avec moi et si, au point de départ de toute délibération, nous posons comme principe qu'il n'est jamais bien d'agir injustement, de répondre à l'injustice par l'injustice et de rendre le mal pour le mal ; ou si tu t'écartes de ce principe et t'en dissocies. Telle est, en effet, depuis longtemps mon opinion et telle elle reste encore maintenant. Mais si toi, tu es d'un autre avis, dis-le et explique-toi. Si, au contraire, tu persévères dans cette voie, écoute ce qui s'ensuit.

Le principe en vertu duquel il serait légitime de commettre une injustice lorsqu'on a d'abord été soi-même victime d'une injustice est donc réfuté. On peut l'appeler principe car c'est à lui que se référait Criton pour en tirer l'idée que Socrate a le droit de fuir Athènes et d'échapper à son exécution. Socrate le souligne d'ailleurs en mentionnant le fait que leur position relativement à cette opinion – à sa vérité ou à sa fausseté – conduit les gens à des décisions différentes : ceux qui comme Criton la jugent vraie, pencheront pour l'évasion au terme de leurs délibérations tandis que ceux qui comme Socrate la tiennent pour fausse prendront le parti d'endurer la condamnation. Ici s'achève la démonstration de Socrate, pour qui la fausseté de cette opinion est acquise, si bien qu'il ne fuira pas. Pour autant la fin de l'*elenchos* ne signe pas la fin du dialogue puisque Socrate propose immédiatement à Criton de prolonger la réflexion en examinant ce qui « suit ». La formulation est ambigüe car elle semble ne désigner rien de plus que ce qui vient après, ce que Socrate souhaite ajouter. Mais donner à la fin de sa réplique un sens exclusivement chronologique est réducteur. L'expression « écoute ce qui s'ensuit » (*to meta touto akoue*) implique qu'on va exposer ce qui se trouve au-delà du principe examiné et de la délibération

qui le prolonge, à titre de conséquence. Et, de fait, Socrate se demande ce qui arriverait s'il acceptait de prendre la fuite alors qu'il est désormais établi qu'il n'est pas légitime de commettre une injustice au motif qu'on en a subi une. C'est alors que prend place la prosopopée des *Lois*, sur laquelle nous reviendrons sous peu. Retenons pour l'instant que cette phase du dialogue s'achève sur la disqualification de l'opinion de Criton plutôt que sur la consécration d'une vérité morale.

De façon similaire, l'entretien entre Alcibiade et Socrate dans l'*Alcibiade* aboutit à la réfutation de la prétention du jeune homme : son mentor lui a démontré qu'il n'avait pas (encore) les compétences requises pour conduire la cité selon la justice. Mais cette dimension critique de l'*elenchos* est davantage assumée dans *Le Sophiste*, lorsqu'il s'agit de distinguer deux méthodes d'éducation. La première consiste à réprimander l'enfant qui s'est mal comporté et la seconde considère que la faute découle d'une erreur et se corrige par le rétablissement de la vérité. Toutefois, l'enfant qui croit savoir quelque chose ne pourra pas substituer une vérité à son opinion tant qu'il pensera déjà détenir une vérité. Il est par conséquent nécessaire de réfuter son opinion afin de lui inculquer ensuite la vérité. Dans la description qui suit, tout ce qui est dit à ce propos est rapporté à un « ils » indéterminé mais conviendrait parfaitement à la manière de faire de Socrate :

> L'ÉTRANGER: Ils interrogent (*dierôtôsin*) celui qui croit affirmer, lorsqu'en réalité il n'affirme rien. Il est facile pour eux d'examiner par la suite les opinions de ceux qu'ils ont ainsi tant désorientés (*planômenôn*), puis, une fois les arguments systématisés, de montrer que les mêmes opinions sont contraires en même temps sur les mêmes sujets, sous les mêmes rapports, dans le même sens. Alors, les interlocuteurs, voyant cela, se mettent en colère contre eux-mêmes, et deviennent plus doux face aux autres. Ils se libèrent (*apallattontai*) ainsi des solides et prétentieuses opinions qu'ils avaient d'eux-mêmes, libération (*apallagôn*) qui est très agréable pour celui qui écoute, et fondement solide pour celui qui la subit. En effet, mon jeune ami, ceux qui se purifient (*oi kathaironthes*) de cette manière pensent, comme les médecins, que le corps ne tirera pas profit de la nourriture qu'il reçoit avant de s'être libéré de ce qui l'embarrasse. Et, à propos de l'âme, ils sont du même avis : elle ne pourra pas profiter des connaissances reçues jusqu'à ce qu'on l'ait soumise à la réfutation (*elenchôn*), et que, grâce à cette réfutation (*elenchomenon*), on lui fasse honte (*aischunèn*)

> d'elle-même et la débarrasse ainsi des opinions qui empêchaient la connaissance. Elle sera ainsi purifiée (*katharon*) et ne croira à l'avenir savoir que ce qu'elle sait, et non davantage.
> THÉÉTÈTE : Voilà la disposition la meilleure et la plus sensée.
> L'ÉTRANGER : C'est pour cela, Théétète, qu'il faut proclamer que la réfutation (*elenchon*) est la plus importante et la plus juste des purifications (*megistè kai kupiôtatè tôn katharseôn*), et qu'il faut dire, en même temps, que celui qui n'est pas réfuté (*anelenchton*), même s'il est le Grand Roi, restera impur (*akatharton*) et conservera inculte (*apaideuton*) et enlaidie (*aischron*) ce qui devrait être la chose la plus pure et la meilleure (*katharôtaton kai kalliston*) pour celui qui aspire au véritable bonheur.[1]

Dans ce texte capital pour notre étude, on note que l'action du dialogue est exclusivement critique et non constructive. L'objectif poursuivi n'est pas l'acquisition de vérités mais la destruction des opinions qui font obstruction aux véritables connaissances. Et le vocabulaire choisi pour indiquer cette fonction est emprunté à la médecine : c'est une *catharsis*, une purification. La dimension religieuse de ce vocabulaire est reléguée à l'arrière-plan par le recours explicite à l'analogie avec la médecine du corps : on ne peut nourrir sainement un corps si on ne l'a pas au préalable purgé de ce qui est susceptible de l'intoxiquer[2]. Dans le cas de l'âme victime à sa façon d'une « indoxication alimentaire », puisqu'elle a été nourrie d'opinions et non de connaissances, il est également nécessaire de la purger. L'*elenchos* est le procédé le plus approprié pour mener à bien cette purification.

Un condensé de ce qu'est l'*elenchos* au sein de la démarche dialectique de Socrate dans les dialogues platoniciens peut également se lire dans le *Philèbe*. Cette fois, c'est Protarque qui prononce la réplique par laquelle on comprend que la réfutation touche à son but et que l'opinion mise à l'épreuve – le plaisir est le plus grand des biens – n'a pas résisté. Philèbe l'avait exposée mais Socrate a conduit les participants de cet entretien à douter de celle-ci en leur montrant qu'une « thèse

[1] *Le Sophiste* 230b-e (texte cité et commenté par Victor Goldschmidt dans *Les dialogues de Platon*, p. 29-31).
[2] Platon annonce en cela la méthode sceptique, analysée par Voelke au chapitre 7 de *La philosophie comme thérapie de l'âme*, notamment p. 124-126 et dont nous parlions dans notre deuxième chapitre. Voir aussi Nussbaum, *Therapy of Desire*, p. 280-315 : le chapitre 8 s'intitule précisément « *Skeptic purgatives* ».

antagoniste » - il existe de plus grands biens que le plaisir – pouvait être aussi convaincante. Protarque fait donc état du même embarras que d'autres compagnons de Socrate dans d'autres dialogues :

> PROTARQUE : Socrate, tu nous as accordé à tous cet entretien et tu t'es offert pour trouver quel est le meilleur des biens humains. Alors que, pour Philèbe, il s'agit du plaisir, de l'agrément, de la joie et de toutes choses pareilles, tu lui as objecté qu'il s'agissait au contraire de ces autres choses dont nous nous souvenons souvent, volontairement et à juste titre, de telle sorte que, disposant l'un contre l'autre ces deux choix dans notre mémoire, nous puissions les éprouver. Tu affirmes, semble-t-il, que le bien qu'il convient de déclarer meilleur que le plaisir est l'intellect, la science, la compréhension, la technique et tout ce qui leur est apparenté ; tels sont les biens qu'il faut acquérir, et non les autres. Une fois ces deux thèses antagonistes exposées, nous t'avons menacé en plaisantant de ne pas te laisser rentrer chez toi avant que leur examen n'ait atteint une conclusion satisfaisante. Et comme tu en as fait la promesse et que tu t'es livré à nous, nous disons maintenant, comme les enfants, qu'une chose bien donnée ne se reprend plus. Renonce donc à cette manière de t'opposer à nous dans la discussion.
>
> SOCRATE : De quelle manière parles-tu ?
>
> PROTARQUE : De la façon dont tu nous mets dans l'embarras (*aporian*) et nous pose des questions auxquelles nous sommes à présent incapables de répondre convenablement. Mais nous ne devons pas nous résoudre à ce que notre embarras (*aporian*) du moment soit le dernier mot de notre entretien ; si nous sommes incapables de répondre, c'est à toi de le faire, car tu l'as promis.[1]

On a par conséquent quelques solides raisons de considérer que la dimension logique de la réfutation n'est pas primordiale et qu'elle contribue à sa fonction thérapeutique à laquelle dans ce cas elle se subordonne. A travers la mise à l'épreuve d'une affirmation singulière, on cherche surtout à éprouver la capacité d'une âme à se guérir de l'opinion et à reconnaître le vrai. Alors le propos de Socrate devient critique en un sens médical : il provoque une crise. Notre extrait du *Sophiste* en parle quand il évoque le fait qu'en manifestant la contradiction de deux opinions auxquels un individu adhère, on le « désoriente » et il est loin d'être le seul texte qui

[1] *Philèbe* 19c-20a.

témoigne de cet effet de Socrate pendant le dialogue. Le plus célèbre est probablement le passage du *Ménon* dans lequel Ménon lui-même avoue le trouble qu'il éprouve (et qui l'éprouve ?) pendant son interrogatoire par Socrate :

> Socrate, j'avais entendu dire, avant même de te rencontrer, que tu ne fais rien d'autre que t'embarrasser (*aporeis*) toi-même et mettre les autres dans l'embarras (*aporein*). Et voilà que maintenant, du moins c'est l'impression que tu me donnes, tu m'ensorcelles (*goèteueis*), tu me drogues (*pharmatteis*), je suis, c'est bien simple, la proie de tes enchantements (*katepadeis*), et me voilà plein d'embarras (*aporias*) ! D'ailleurs, tu me fais totalement l'effet, pour railler aussi un peu, de ressembler au plus haut point, tant par ton aspect extérieur que par le reste, à une raie torpille (*narkè*), ce poisson de mer tout aplati. Tu sais bien que chaque fois qu'on s'approche d'une telle raie et qu'on la touche, on se trouve plongé, à cause d'elle, dans un état de torpeur (*narkan*) ! Or, j'ai à présent l'impression que tu m'as bel et bien mis dans un tel état. Car c'est vrai, je suis tout engourdi (*narkô*), dans mon âme comme dans ma bouche, et je ne sais que te répondre. Des milliers de fois pourtant, j'ai fait bon nombre de discours au sujet de la vertu, même devant beaucoup de gens, et je m'en suis parfaitement bien tiré, du moins c'est l'impression que j'avais. Or voilà que maintenant je suis absolument incapable de dire ce qu'est la vertu. Aussi je crois que tu as pris une bonne décision en ne voulant ni naviguer ni voyager hors d'ici. Car si tu te comportais comme cela, en tant qu'étranger, dans une autre cité, tu serais vite traduit en justice comme sorcier (*goès*) ![1]

Le fait d'être convaincu par une idée et d'en faire son opinion permet habituellement de répondre aux questions et de ne pas être dans l'embarras. Dans la conduite de l'entretien, un chemin se dégage aisément et il est confortable de l'emprunter au fil de la discussion. Mais lorsque Socrate, au terme de la réfutation, dépossède son interlocuteur de son opinion, il le prive de la réponse toute prête qu'il s'apprêtait à donner. Au lieu du chemin familier – surtout quand on a l'habitude comme Ménon le reconnaît ici de faire des discours et que la voie est donc toute tracée – succède une impasse. C'est pourquoi Platon parle alors d'embarras ou d'aporie (*aporia*). Le cours de la discussion est arrêté. Ce silence est assimilé à la paralysie ou la torpeur causée par la torpille qui interrompt la progression de celui qui s'avançait dans l'eau

[1] *Ménon* 79e-80b.

et a posé le pied dessus. Il faut savoir à ce propos que les grecs employaient la décharge électrique de la raie torpille à des fins médicales, comme l'indique Monique Canto-Sperber dans son édition du *Ménon*[1] en se fondant sur le témoignage de Galien. La réaction de Ménon illustre l'action thérapeutique de l'*elenchos* : débarrassé de son opinion fausse sur la nature de la vertu et convaincu de son ignorance, il est désormais prêt à chercher une meilleure définition. Socrate le lui fait remarquer, à la faveur d'une réplique qui met clairement en place une séquence opinion – réfutation – embarras – ignorance – recherche de la vérité[2] :

> Car ce n'est pas parce que je suis moi-même à l'aise (*euporôn*) que je mets les autres dans l'embarras (*aporein*) ; au contraire, c'est parce que je me trouve moi-même dans un extrême embarras (*aporôn*) que j'embarrasse (*aporein*) aussi les autres. Tu vois bien qu'à présent, parlant de la vertu, je ne sais pas ce qu'elle est, tandis que toi, qui le savais sans doute avant d'entrer en contact avec moi, tu ressembles tout de même maintenant à quelqu'un qui ne le sait pas ! Cependant, je veux bien mener cet examen (*skepsasthai*) avec toi, pour que nous recherchions ensemble (*suzètèsai*) ce que peut bien être la vertu.[3]

Un troisième terme assez fréquemment utilisé pour désigner la crise que provoque Socrate afin de purger ses interlocuteurs de leurs opinions est l'adjectif « déconcertant » (*atopos*)[4]. Ce terme formé en ajoutant un préfixe privatif au nom qui signifie le lieu est rendu successivement par « déconcertant » mais aussi « excentrique », « déroutant », « original » ou « inclassable ». Ainsi, en préambule de l'éloge paradoxal qu'il prononce, Alcibiade affirme :

> Si cependant il m'arrive en brassant mes souvenirs de passer du coq à l'âne, n'en sois pas surpris, car il n'est pas facile, dans l'état où je me trouve, de donner sans achopper et de façon ordonnée une description détaillée de l'excentricité

[1] Platon, *Ménon*, traduction, présentation et notes par Monique Canto-Sperber, Paris, GF Flammarion, 1993, p. 244-245, note 95.
[2] Cette séquence rejoint, dans son intention, l'identification des « étapes de la démarche dialectique » par Victor Goldschmidt dans *Les Dialogues de Platon*, « Introduction ». Il s'applique à préciser chacune d'entre elles. Ainsi, il explique que l'étape de ce que nous appelons ici l'opinion a pour point de départ une « question initiale » (p. 28) dont l'opinion est la réponse imparfaite ; confronté à son incapacité à répondre convenablement à la question initiale, l'interlocuteur de Socrate est invité à comprendre qu'il a besoin de se pencher sur une « question préalable », qui est le plus souvent l'interrogation sur l'essence de ce dont il parlait avant.
[3] 80c-d.
[4] Cf. Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, « La figure de Socrate », p. 120-121.

(*atopian*) qui est la tienne.[1]

Cette idée lui fournit d'ailleurs en quelque sorte le thème à partir duquel il va composer son discours : puisque Socrate n'est à nul autre pareil, on ne peut parler de lui en opérant quelque rapprochement avec d'autres grands hommes ; il faut donc avoir recours à des comparaisons plus audacieuses :

> Mais de cet homme-là, avec ce qu'il y a de déconcertant (*atopian*) dans sa personne et dans ses discours, on ne trouverait rien, même en cherchant bien, qui tant soit peu en approche, ni pour le présent ni pour le passé, à moins bien sûr de le comparer à ceux que je dis : non pas à un être humain, mais aux silènes et aux satyres, qu'il s'agisse de sa personne ou de ses discours.[2]

A l'instar de ce que dit Alcibiade ici, « *atopos* » est parfois employé pour qualifier la personnalité de Socrate[3] et, d'autres fois, il renvoie à ses paroles et à l'état dans lequel elles plongent son auditeur[4]. Même Socrate parle de lui-même en ces termes à plusieurs reprises[5]. L'adjectif le plus souvent retenu en français pour traduire le grec « *atopos* », déconcertant, est très intéressant dans la mesure où il apporte par sa racine une nuance qui ne figure pas dans son homologue grec alors même qu'elle convient parfaitement au propos de Platon. Dé-concert-er, c'est littéralement rompre l'harmonie, mettre un terme à l'ensemble qui jusque là consonnait. On retrouve la notion d'harmonie par laquelle le *Timée* définissait la santé de l'âme et qui inspirait une objection à Simmias dans le *Phédon*. Mais si Socrate s'emploie à créer de la dissonance, c'est bien parce que l'harmonie dont on parle maintenant n'est pas celle qui instaure la santé de l'âme. C'est, comme on l'a suggéré, l'équilibre qui résulte

---

[1] *Le Banquet*, 215a.
[2] *Id*., 221d.
[3] Voir par exemple *Phèdre* 230c : « Toi, en tout cas, homme admirable, tu es bien l'être le plus déroutant (*atopôtatos*) qui se puisse voir » ;
[4] *Alcibiade* 106c : « Tu me sembles maintenant, depuis que tu as commencé à parler, bien plus étrange (*atopôteros*) que quand tu me suivais en silence » ; *Gorgias* 480d-e (c'est Polos qui parle) : « C'est très déconcertant pour moi, Socrate, d'entendre cela, mais sans doute est-ce dans la ligne de ce que nous avons dit » ; *Phédon* 62c-d : « Mais c'est ce que tu disais à l'instant – que les philosophes accepteraient facilement de mourir –, c'est cela, Socrate, qui a l'air vraiment déconcertant (*atopô*), si toutefois nous avons eu raison de dire ce que nous venons de dire : que le dieu est notre gardien et que nous sommes son troupeau ».
[5] *Phèdre* 229c : « si j'en doutais, comme les doctes, je ne serais pas un original (*atopos*) » ; *Théétète* 149a : « [on dit de moi] que je suis absolument de nulle part (*atopôtatos*) et que je fais perdre aux hommes leurs moyens (*aporein*) ».

d'un premier conflit des espèces de l'âme et à l'issue duquel l'espèce désirante a imposé sa domination aux autres. L'opinion est le produit de cet accord imparfait. Voilà pourquoi il est nécessaire de désaccorder l'âme, faute de quoi on ne pourra pas reconfigurer les rapports entre les espèces qui la constituent, conformément à l'hégémonie de l'espèce rationnelle.

c) Le *thumos*, auxiliaire du *logos*

Comme le montre de manière convaincante Létitia Mouze dans son article « Les effets du logos socratique »[1], les troubles de l'âme ne se guérissent pas par le recours à la logique. Si une opinion fait obstruction au fonctionnement normal de l'âme et la conduit vers un régime pathologique, cela provient moins d'une erreur de raisonnement que d'une emprise de l'espèce irrationnelle sur l'ensemble de l'âme :

> Or la résistance à la *philosophia* (le fait de s'accrocher à ses *doxai*) vient des parties irrationnelles de l'âme : amour du *dèmos* de Calliclès, amour des honneurs ou encore peur. Il s'agit donc d'agir sur les affects qui empêchent la *philosophia*, le principal étant la *philautia*, l'amour de soi, dont Platon souligne dans les *Lois* qu'il est la racine du mal de l'âme.[2]

Il est par conséquent indispensable d'agir sur l'espèce désirante par les moyens adéquats. En tant qu'espèce irrationnelle, elle n'est pas, ou pas assez, accessible aux démonstrations de la raison. Le serait-elle que la raison est alors amoindrie, ce qui restreint davantage encore sa capacité à influer sur la conduite de l'âme. On doit se résoudre à employer des affects favorables à l'espèce rationnelle de l'âme pour résoudre les problèmes engendrés par d'autres affects, défavorables à la raison. « Le but visé par l'*elenchos* est donc d'ordre affectif » écrit Létitia Mouze[3] qui s'intéresse alors au rôle que joue le *thumos* dans cette démarche. Source de la colère et de la honte, le *thumos* a la puissance nécessaire, contrairement au *logos*, pour contrecarrer l'*epithumia*. Mais il a en outre le mérite d'être sensible aux intérêts

[1] Article paru dans *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg*, numéro 45, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 2019, p. 13-38.
[2] *Op. cit*., p. 16-17.
[3] *Id*. p. 15.

du logos. Puisque c'est relativement à une valeur supérieure qu'il déclenche ses affects, il est en mesure de se tourner vers les exigences du *logos*, au premier rang desquelles figure l'attachement à la vérité, et de les prendre comme référence de son activité : il se mettra en colère contre ceux qui bafouent la vérité et aura honte en prenant conscience qu'il a manqué au devoir de vérité.

Il en ressort que plusieurs des dialogues sur lesquels nous nous sommes penchés jusqu'à présent mettent en œuvre des stratégies de réorientation de la honte[1]. A plusieurs reprises en effet, on observe que la honte intervient une première fois dans le dialogue, pour aller dans le sens de l'opinion commune. C'est manifeste dans le cas de Criton, au moment où il croit encore que Socrate devrait s'évader :

> Pour ma part, je ressens, pour toi comme pour nous qui formons ton entourage, de la honte (*aischunomai*) à la pensée qu'on impute à une certaine lâcheté de notre part la conduite de toute l'affaire, ta comparution devant le tribunal alors que tu pouvais ne pas y comparaître, le cours même qu'a pris le procès et, enfin, le dénouement de l'action qui fut dérisoire, si je puis dire ; bref, à la pensée qu'on estime que par indignité et par manque de courage nous nous sommes dérobés, nous qui, pas plus que toi-même, n'avons su te sauver, alors que cela était possible et qu'on pouvait y parvenir si nous avions été bons à quelque chose, si peu que ce fût. Une telle conduite, songes-y bien Socrate, ne risque-t-elle pas d'être tenue à la fois pour indigne et déshonorante (*aischra*) pour toi comme pour nous ?[2]

Socrate s'efforce alors d'entretenir cette honte mais de la dissocier des valeurs anti-philosophiques dont Criton fait alors état sans le savoir (le souci de la réputation, notamment) pour l'associer à des valeurs philosophiques (le sens de la justice bien comprise). Aussi, s'il est vrai qu'il faut avoir honte, ce n'est pas de laisser Socrate subir le châtiment arrêté par le tribunal mais de trahir les lois de la cité en les transgressant. Cette réorientation de la honte s'amorce avec la contestation du

[1] Nous ne reviendrons pas ici sur le *Gorgias* puisque nous en avons déjà traité mais les extraits cités corroborent assez clairement cette idée

[2] *Criton* 45d-46a. Cette intervention de Criton renforce une première remarque faite en 44c : « Est-il pourtant rien de plus honteux (*aischiôn*) que d'avoir la réputation de paraître attacher plus d'importance à l'argent qu'à ses amis ? Les gens ne croiront jamais en effet que c'est toi qui as refusé de t'échapper d'ici, alors que nous le désirions ardemment ».

principe selon lequel on se conformera à l'avis du plus grand nombre :

> Est-ce le jugement des gens que nous devons suivre et que nous devons redouter, ou est-ce le jugement d'un seul individu qui s'y connaît, s'il en est un, le seul qui doive nous faire honte (*aischunesthai*) et que nous devons redouter plus que tous les autres en bloc ? J'entends l'individu dont nous ne pourrons pas ne pas suivre les conseils, sans corrompre ni abîmer ce qui, tu le sais, s'améliore par la justice et se détériore par l'injustice. Ou bien, ne sont-ce là que paroles vaines ?[1]

Elle se poursuit avec le rappel de l'attachement de Socrate à l'idée selon laquelle rien n'est pire que de commettre une injustice :

> Quoi, n'en va-t-il pas bien plutôt exactement comme nous l'avons dit, indépendamment du fait que les gens acceptent ces principes ou les rejettent ? Qu'il faille nous attendre à être plus mal traités ou mieux, il n'en reste pas moins que commettre l'injustice est, en toutes circonstances, chose mauvaise et blâmable (*aischron*) pour celui qui commet l'injustice. Admettons-nous ce principe, oui ou non ?[2]

Mais elle s'accomplit vraiment lorsqu'interviennent *les Lois*, personnification de l'autorité devant laquelle on doit avoir honte de fauter. Dans leur prosopopée, elles reviennent à trois reprises sur l'idée qu'il serait honteux de s'évader :

> Pendant ton procès, tu pouvais, si tu le souhaitais, proposer l'exil comme peine de substitution ; ainsi, ce que précisément aujourd'hui tu projettes de faire contre son assentiment, tu l'aurais alors fait avec l'assentiment de la cité. Mais alors tu te donnais le beau rôle de celui qui affronte la mort sans en concevoir aucune irritation, et tu déclarais préférer la mort à l'exil, tandis qu'aujourd'hui, sans rougir (*aischunè*) de ces propos et sans montrer aucune considération pour nous, les Lois, tu projettes de nous détruire, en entreprenant de faire ce que précisément ferait l'esclave le plus vil, puisque tu projettes de t'enfuir en violant les contrats et les engagements que tu as pris envers nous de vivre comme citoyen.[3]

[1] *Id*., 47c-d.
[2] *Id*., 49b.
[3] *Id*., 52c-d.

> Faudra-t-il donc que tu évites les cités qui ont de bonnes lois et les hommes qui sont attachés au bon ordre ? Et si tu te conduis ainsi, ta vie vaudra-t-elle d'être vécue ? Peut-être approcheras-tu ces gens-là et auras-tu le front (*anaischuntèseis*) de discuter avec eux. De quoi, Socrate ? De ce qui faisait ici l'objet de tes discussions, à savoir que la vertu et la justice sont ce qu'il y a de plus estimable pour l'homme, et qu'il en va de même pour les coutumes et pour les lois. Et ne crois-tu pas que le comportement de ce Socrate paraîtrait indécent ?[1]

> Mais en l'état actuel des choses si tu t'en vas, tu t'en iras condamné injustement, non pas par nous, les Lois, mais par les hommes, tandis que, si tu t'évades en répondant de façon aussi répréhensible (*aischrôs*) à l'injustice par l'injustice et au mal par le mal, en transgressant les engagements et les contrats que tu avais toi-même pris envers nous, et en faisant du tort à ceux à qui tu dois le moins en faire, à toi-même, à tes amis, à ta cité et à nous, tu susciteras contre toi notre courroux durant cette vie, et là-bas, les lois en vigueur dans l'Hadès et qui sont nos sœurs ne te feront pas bon accueil, en apprenant que, pour ta part, tu as entrepris de nous détruire nous aussi.[2]

Certes, les *Lois* s'adressent alors à Socrate et non à Criton mais Socrate imagine ce qu'elles diraient s'il suivait les conseils de Criton. Par conséquent, leur admonestation vise la position de Criton et non celle de Socrate. La honte de celui-ci peut très bien ricocher sur celui-là. Est-ce par affection que le philosophe épargne à son ami le fardeau de la honte? Pense-t-il que la honte de son ami touchera indirectement mais suffisamment Criton ? Il ne faut pas oublier qu'au-delà d'un éventuel et très incertain compte-rendu de la discussion entre deux personnages historiques, les dialogues platoniciens sont des œuvres littéraires mettant en scène des personnages plus ou moins fictifs et on peut s'attendre à ce qu'ils produisent leurs effets cathartiques sur les lecteurs également ; de ce fait, lorsque nous lisons le texte de Platon, nous nous trouvons dans une situation comparable à celle de Criton assistant directement à la performance socratique.

[1] *Id*., 53c-d
[2] *Id*., 54b-c.

Cela ne peut manquer de poser la question de l'action de la parole sur les âmes – enjeu crucial puisque ce n'est qu'à cette condition que peut exister et fonctionner une thérapie philosophique de l'âme. Que peut faire et que fait la parole en général et la parole socratique en particulier ? On a vu qu'elle embarrasse et déconcerte, autrement dit qu'elle agit sur le cours de la pensée. Mais ce n'est pas tout. Alcibiade en livre l'aperçu le plus précieux quand, dans *Le Banquet*, il indique « quels effets les discours de cet homme ont produits et produisent encore »[1] : accélération du rythme cardiaque, larmes (et honte, comme on le sait déjà). La parole philosophique n'a, sur ce plan, rien à envier à la poésie, au théâtre ou au chant : comme eux, elle fait réagir le *thumos* et l'*epithumia* qui, ensuite, font réagir le corps. Le rapprochement entre le discours philosophique et ces autres modalités, plus affectives, de la parole, est justifié par Platon dans un extrait des *Lois* :

> L'ETRANGER D'ATHENES : L'éducation, faut-il donc dire, consiste à orienter les enfants selon la méthode que la loi dit être bonne et dont, forts de leur expérience, les gens les plus convenables et les plus âgés s'accordent pour proclamer qu'elle est réellement la meilleure. Ainsi donc, éviter que l'âme de l'enfant ne s'habitue à éprouver des joies et des douleurs qui sont contraires à celles que recommande la loi, c'est-à-dire à celles dont la loi persuade qu'il faut les éprouver, et faire plutôt qu'elle suive les recommandations de la loi en éprouvant les mêmes plaisirs et les mêmes douleurs qu'éprouve le vieillard, c'est dans ce but qu'existent aujourd'hui, élaborés avec sérieux, ce que nous avons appelé des « chants » et qui sont en réalité des « incantations » (*epôdai*) pour les âmes, destinées à réaliser l'accord dont nous venons de parler. Mais, comme les âmes des jeunes gens ne sont pas capables de supporter ce qui est sérieux, il faut parler de « chants » et de « jeux » et les pratiquer comme tels. C'est ainsi qu'il en va chez les gens qui sont malades et qui sont de constitution faible : ceux qui sont chargés de les nourrir tentent de leur servir ce qui est bon pour eux sous forme de mets et de boissons agréables, tandis que ce qui leur est nuisible, ils le présentent sous forme de mets et de boissons qui rebutent, pour qu'ils aiment les

[1] *Le Banquet* 215d cité par Létitia Mouze dans l'article mentionné ci-dessus (p. 20). Pour conforter notre remarque sur le fait que le lecteur du dialogue platonicien peut ressentir lui aussi les effets de la parole socratique et qu'ils ne sont pas réservés aux interlocuteurs de Socrate, nous signalerons qu'Alcibiade affirme que cette parole trouble tous ceux qui l'entendent, même quand ce n'est pas de la bouche de Socrate mais par l'intermédiaire d'un autre, même un orateur médiocre : « chaque fois que c'est toi que l'on entend, ou que l'on prête l'oreille à une autre personne en train de rapporter tes ropos, si minable que puisse être cette personne, et même si c'est une femme, un homme ou un adolescent qui lui prête l'oreille, nous sommes troublés et possédés » (215d).

uns et qu'ils prennent la bonne habitude de détester les autres.1

Les envoûtements dont Ménon parlait et qu'on retrouve dans le *Charmide* perdent ici une bonne part de leur mystère et cessent d'évoquer la magie. Leur mode d'action n'a rien de surnaturel. La répétition, renforcée le cas échéant par le rythme d'une musique, est apte à déclencher des affects et à reconfigurer les relations entre les espèces de l'âme. Ce procédé intervient dans le *Phédon*, pour apaiser la peur de mourir ou, plus exactement, la crainte que l'âme ne soit détruite comme le corps au moment de la mort. On remarque alors un désaccord entre Cébès et Simmias d'une part, qui pensent que cette crainte sera balayée par le raisonnement quand Socrate l'aura achevé[2] et Socrate, qui estime que le raisonnement est achevé mais qu'il faut aller plus loin pour endiguer une telle crainte[3]. Il traite l'objection des deux thébains comme si elle n'était pas qu'un obstacle logique (ce que son raisonnement achevé suffirait à surmonter) mais comme si elle était une peur maladive, enfantine et donc irrationnelle, de mourir. On assiste alors au traitement médical de la crainte de la destruction de l'âme par la mort. La figure du malade et de l'enfant se rejoignent ici dans une commune faiblesse de la raison qui laisse le champ libre aux affects, de sorte que Socrate s'adresse à la part d'enfance qui, en ses deux élèves, demeure pétrifiée par l'idée de la mort :

> Cébès approuva en riant : « Très bien, Socrate, dit-il, considère-nous comme des gens peureux, et tâche de nous persuader ; ou plutôt, considère que ce n'est pas nous qui avons peur, mais que peut-être, à l'intérieur de nous aussi, il y a comme un enfant qu'effraient ces sortes de choses ; et c'est lui que tu dois essayer de persuader pour l'empêcher d'avoir peur de la mort comme d'un croque-mitaine.

[1] *Les Lois* 659d-660a.
[2] *Phédon* 77c : « C'est évident, la démonstration qui s'impose n'a été faite, en somme, qu'à moitié : notre âme existait avant notre naissance, soit ; mais il faut démontrer en plus que, même après notre mort, elle n'existera pas moins qu'avant notre naissance ; la démonstration ne sera achevée qu'à cette condition ».
[3] *Id.*, 77c-e : « Achevée, Simmias et Cébès, dit Socrate, elle l'est, et dès à présent, si vous voulez bien articuler en un même raisonnement celui-ci avec le précédent. Nous nous étions donc mis d'accord : de ce qui est mort provient tout ce qui vit. Or si l'on admet et l'existence antérieure de l'âme, et la nécessité que son entrée dans la vie, sa naissance, ne proviennent de nulle part ailleurs que d'une mort et du fait d'en venir à être mort, comment serait-il possible de nier qu'elle existe même après qu'on soit mort, puisqu'il lui faut naître de nouveau ? Démontré, ce l'est bel et bien, et, comme je viens de le dire, dès à présent. Cependant, il me semble que Simmias et toi, Cébès, vous aimeriez travailler plus à fond ce raisonnement ; vous paraissez craindre, d'une crainte enfantine, que le vent n'aille tout de bon éparpiller l'âme et la disperser au moment où elle sort du corps – surtout si on a la malchance de mourir non par temps calme, mais lors d'une grande tempête ! »

— Ce dont il a besoin, alors, cet enfant, dit Socrate, c'est d'une incantation (*epadein*) quotidienne, jusqu'à ce qu'enfin sa peur soit exorcisée.[1]

L'argumentation dialectique évolue pour devenir exercice spirituel quotidien, préfigurant ceux que pratiqueront les écoles hellénistiques. Létitia Mouze met en relief cette propriété du *logos* thérapeutique qui, pour porter ses fruits, a besoin de temps : « Si ce logos persuasif est identifié à une incantation, c'est parce qu'il est répété, et parce que son action s'exerce sur la peur, c'est-à-dire sur un affect, afin de le modifier »[2]. Dans le *Phédon* toujours, pour conclure la discussion et s'occuper ensuite des détails matériels de son exécution, Socrate retrouve cette idée sous un jour légèrement différent. Ayant fait usage d'un mythe, il précise la fonction de celui-ci dans sa réflexion sur le devenir de l'âme par-delà la mort du corps :

Certes, prétendre à toute force qu'il en va exactement comme je viens de le dire, cela ne convient pas à un homme qui a quelque intelligence. Mais qu'il en aille ainsi, ou à peu près ainsi, de nos âmes et de leurs séjours – si du moins l'âme est vraiment une chose immortelle – voilà au contraire, me semble-t-il, ce qu'il convient de soutenir, voilà le risque que doit courir celui qui croit qu'il en est ainsi. Car c'est un risque qui vaut la peine d'être couru. Et tout cela, il faut en faire pour soi-même comme une incantation (*epadein*) – c'est bien pourquoi d'ailleurs, depuis un bon moment, je n'en finis pas (*palai mèkunô*) avec ce mythe.[3]

Le récit est ample et on est en droit de se demander si son pouvoir incantatoire tient à sa répétition. Il est exclu que Socrate le raconte de nouveau. Mais il lui laisse le temps d'opérer et de soigner la crainte de la mort en le faisant durer au lieu de l'abréger (*palai mèkunô* : « je le prolonge depuis si longtemps », dans la traduction de Victor Cousin qui est moins ambigüe que celle de Monique Dixsaut sur ce point, dans la mesure où cette formulation pourrait signifier que depuis des années ou, au moins, depuis qu'il est dans sa cellule, Socrate revient sur ce mythe). A la fin du *Gorgias* en revanche, il sera bien question de répétitions d'un même raisonnement :

SOCRATE : Objectes-tu quelque chose à ce que je viens de dire, Calliclès, oui

[1] *Id*. 77e.
[2] *Op. cit.*, p. 17.
[3] *Phédon* 114d.

ou non ?

CALLICLÈS : Je ne sais pas comment il se fait que tu m'aies l'air d'avoir raison, Socrate ! Mais, malgré tout, j'éprouve ce que presque tout le monde ressent – tu ne m'as pas tout à fait convaincu !

SOCRATE : C'est parce que l'amour du Démos, l'amour du peuple d'Athènes, Calliclès, bien établi en ton âme, se révolte contre ce que je dis. Mais si, à plusieurs reprises, nous examinons la question à fond, sans doute seras-tu convaincu.[1]

La vérité du discours de Socrate est encore impuissante à s'imposer face aux affects de Calliclès – en l'occurrence, ses deux amours – mais s'il reprend pour lui le fil de la discussion, un autre affect, l'amour de la vérité, progressera jusqu'à supplanter les deux autres et guérira son âme de ses erreurs. Nous avons pu penser, en abordant cette étude, que la thérapie socratico-platonicienne de l'âme cherchait à combiner les puissances respectives des espèces rationnelle et raisonnable de l'âme, autrement dit le *logos* et le *thumos*, pour écraser ensemble l'espèce irrationnelle, l'*epithumia*. Ne vaut-il pas mieux, pour rendre suffisamment compte de cette pratique médicale, corriger cette interprétation ? S'il est vrai que l'*epithumia* suscite le trouble dans l'âme, cette espèce de l'âme peut également concourir à la soigner. La clé de voûte du dispositif thérapeutique est en effet le désir de vérité et de sagesse. Il est, *in fine*, ce qui confère de la valeur aux principes qui animent et font réagir le *thumos*. Un interlocuteur de Socrate qui ne reconnaîtrait pas que la vérité est préférable à l'opinion, à l'ignorance ou à l'erreur serait en quelque sorte perdu. N'ayant pas le désir d'atteindre ce qui lui manque, il n'aurait pas honte du genre de vie qu'il mène tandis qu'il suit ses autres désirs et se prive du plus grand bien. Il serait comparable au malade qui ignore ce qu'est la santé et, ne la connaissant pas, ne la désirant pas non plus, n'est pas capable de l'atteindre. Tout comme la santé physique requiert le désir d'être en bonne santé et corrélativement la honte de se satisfaire d'un mode de vie qui nous en éloigne, la santé de l'âme trouve sa source dans le désir de sagesse.

[1] *Gorgias* 513c-d.

4. Thérapies socratique, platonicienne et hellénistique.

En guise de conclusion partielle et provisoire, pour clore cette première partie de notre étude, nous voudrions tenter de cerner ce qui fait la spécificité de la thérapie socratico-platonicienne de l'âme. Il est désormais manifeste en effet que la philosophie hellénistique n'a pas l'apanage de la médecine de l'âme, comme aurait pu tendre à nous le faire croire les diverses études qui mettent systématiquement en avant cette période, ainsi que les écoles épicurienne, stoïcienne et sceptique qui l'ont occupée. Il existe bel et bien une thérapie philosophique de l'âme pré-hellénistique. Pour en saisir l'originalité, il convient de commencer par signaler que ce que nous nous sommes efforcés de déterminer dans ces pages n'est probablement qu'un aspect de la thérapeutique socratico-platonicienne ou, pour le dire autrement, ce n'est que l'une des thérapies que Socrate et Platon mettent en œuvre.

Nous qualifierons de thérapeutique dialectique la démarche qui nous a principalement intéressés jusqu'à présent : c'est celle qui, dans les dialogues socratiques de Platon, a pour ambition de purifier l'esprit de l'interlocuteur de Socrate des opinions erronées et/ou infondées qui le conduisent ensuite à des décisions et des comportements inappropriés quand on les évalue à l'aune de l'idéal de vertu et de sagesse prôné par le philosophe athénien. Nous espérons avoir suffisamment bien établi qu'il existe pour cela un *elenchos* thérapeutique dont les dialogues nous donnent plusieurs exemples. Nous avons toutefois signalé que la relation interpersonnelle qui s'instaure dans le dialogue entre un interrogateur et un répondant se situe plus largement dans le cadre commun de la cité et que la dimension politique de cette situation constitue souvent un frein à l'efficacité thérapeutique du dialogue : l'attrait des honneurs et surtout les mauvaises habitudes prises dans un environnement qui favorise le vice et fait obstacle à la vertu sont un problème considérable pour notre médecine de l'âme. Dans une constitution politique imparfaite, la véritable santé de l'âme apparaît comme inaccessible.

C'est la raison pour laquelle il est nécessaire de considérer, parallèlement à la thérapeutique dialectique, une thérapeutique politique qui apporte à l'entreprise philosophique une indispensable dimension collective. Le fait même de la

condamnation de Socrate démontre qu'il y a sans doute quelque chose de vain dans la tentative de soigner les âmes en ayant recours à une initiative personnelle qui vient finalement se briser contre l'hostilité d'un système social, politique et culturel. *L'Apologie de Socrate* puis le *Criton* se font les échos de cette tragédie que par ailleurs plusieurs autres dialogues annoncent : même mandaté par un dieu, ce n'est pas impunément que Socrate pourra prendre le contrepied des modes de pensée que sa cité distille dans l'âme de ses contemporains. Aussi, pour que sa thérapeutique dialectique ait quelques chances de réussir, il faudrait s'employer à réformer ces institutions qui forment et déforment les hommes.

La désormais familière analogie du *Gorgias* 464b-c nous mettait déjà sur la voie de cette autre thérapeutique en présentant la politique, et non la philosophie, comme l'équivalent pour l'âme de ce qu'est la médecine pour le corps. A vrai dire, la fonction première de ce passage est de caractériser la rhétorique en venant greffer une seconde analogie sur la première : aux arts véritables du corps (la gymnastique et la médecine) correspondent les arts véritables de l'âme (la justice et la législation qui forment ensemble la politique) ; mais à ces arts véritables correspondent dans un second temps de faux arts, de pseudo-techniques qui ne soignent pas mais flattent le corps et l'esprit. Ainsi, la cuisine fait plaisir au corps et la rhétorique flatte l'âme. La suite du dialogue s'occupe essentiellement de la distinction entre la politique et la rhétorique. Ce qui nous intéressera plus particulièrement en l'occurrence est le fait que, pour mettre en place la première analogie, Socrate a recours au vocabulaire du soin :

> L'art qui s'occupe de l'âme, je l'appelle politique. Pour l'art qui s'occupe du corps, je ne suis pas à même, comme cela, de lui trouver un nom, mais j'affirme que tout le soin du corps (*tès tou sômatos therapeias*) forme une seule réalité, composée de deux parties : la gymnastique et la médecine. Or, dans le domaine de la politique, l'institution des lois correspond à la gymnastique et la justice à la médecine. Certes, les arts qui appartiennent à l'une et l'autre de ces réalités, la médecine et la gymnastique, d'un côté, la justice et la législation, d'un autre côté, ont quelque chose en commun puisqu'ils portent sur le même objet, mais, malgré tout, ce sont deux genres d'arts différents.
> Existent donc quatre formes d'arts qui ont soin (*therapeuousôn*) du plus grand

bien (*pros to beltiston*) du corps pour les unes et de l'âme pour les autres.[1]

C'est donc par la politique qu'il est dit ici que l'âme sera soignée et atteindra le meilleur état dont elle est capable, raison pour laquelle la tromperie dont la rhétorique est coupable est particulièrement grave : de manière fallacieuse, elle nous donne l'impression de faire ce qui convient dans l'intérêt de l'âme, c'est-à-dire pour sa santé, alors même qu'en fait nous ne faisons qu'en accentuer le trouble. S'engage alors (*Gorgias* 477a-e) une discussion entre Socrate sur l'injustice conçue comme le pire des maux de l'âme. Polos, quoique réticent d'abord, finit par reconnaître qu'on est victime d'un plus grand tort quand on commet l'injustice qu'en la subissant, de telle sorte qu'on rend un grand service au criminel en extirpant de son âme, par la sanction pénale, les ferments de l'injustice. La justice, entendue au sens de système judiciaire visant à sanctionner la transgression des règles de droit, est par conséquent thérapeutique : « l'application de la justice rend certainement plus raisonnable et plus juste : en fait, elle est une médecine pour la méchanceté de l'âme » (478d).

Ce passage du *Gorgias* a pour caractéristique remarquable d'articuler les deux dimensions de la thérapeutique platonicienne : dialectique et personnelle d'une part ; politique et collective d'autre part. En effet, à un premier niveau, l'entretien de Socrate avec Polos a pour ambition de guérir celui-ci de ses erreurs sur la rhétorique, le pouvoir, le bonheur et la justice. Mais, à un deuxième niveau, il met en évidence le besoin d'œuvrer également sur le plan institutionnel afin que la législation soit correctement élaborée et que la justice dispose des moyens de sévir à bon escient. Le cas du tyran de Macédoine, Archélaos, est à cet égard emblématique de ce double niveau de lecture : l'injustice d'Archélaos est néfaste pour lui, à titre individuel mais aussi pour son peuple qu'il prive des bonnes institutions dont il a pourtant besoin.

Evidemment, *La République* est par excellence le dialogue dans lequel les motifs dialectique et politique se conjuguent, en raison de l'examen de la vertu de justice en l'âme et dans la cité. La composition de la cité, l'arrangement minutieux des rapports

[1] *Gorgias* 464b-c (traduction légèrement modifiée par nos soins).

entre les trois ordres qu'on y trouve, les dispositions légales qui y sont prises à propos des possessions, des mariages, de l'éducation, des repas, de la musique… relèvent de la législation que le *Gorgias* présentait comme une des deux parties de la politique, donc du soin des âmes. L'ensemble des décisions prises en vue de l'institution de la cité de *La République* forme donc un exemple notable de la thérapeutique politique platonicienne. Il arrive d'ailleurs que, dans le cours de la discussion, on écarte certaines options après les avoir envisagées au motif qu'elles déstabilisent et dégradent la cité[1]. Il y a une santé de la cité comme il y a une santé de l'âme et une santé du corps, pour reprendre le titre d'un essai d'Arnaud Macé sur cette question : « Santé des corps, des esprits, des cités »[2]. Pour rendre compte du fait que le même vocabulaire de la santé et de la maladie s'applique à ces trois réalités, A. Macé explique qu'il est vraisemblable que, dans la mentalité grecque antique, il s'agissait là de trois plans d'une même réalité et non de trois réalités distinctes. Aussi n'est-ce pas par simple commodité qu'on parle de l'une dans les mêmes termes que l'autre mais parce que les processus à l'œuvre y sont les mêmes : entre les organes du corps, comme entre les espèces de l'âme et les membres d'une cité, il peut y avoir union et séparation. Il est par conséquent possible de recourir au vocabulaire que nous procure la science de l'un pour évoquer également l'état de l'autre : le trouble instauré par la séparation des membres d'une communauté est décrit par la science politique comme une guerre civile, si bien qu'on est en droit de décrire les troubles physiques et psychiques comme des guerres civiles ; réciproquement, ces derniers sont désignés par la science médicale comme des maladies, on a dès lors la possibilité de dépeindre un conflit politique comme une maladie du corps social.

> Nous défendons au contraire l'idée qu'un type d'intelligibilité commun à différents arts et à différents savoirs s'est développé en Grèce ancienne et qu'il a permis de comprendre le corps, l'esprit, la cité ou le cosmos sous le même régime conceptuel, à savoir, conformément au modèle explicité par Platon dans le Philèbe, comme des choses à la fois unes et multiples, susceptibles de voir leurs

[1] Cf. *La République* 399e sur la musique : on remarquera au passage que Socrate emploie le verbe « purifier » pour décrire le retrait d'un élément dont la présence importait le trouble dans la cité ; ce faisant, il le compare à un germe.

[2] Arnaud Macé, « Santé des corps, des esprits, des cités – Un modèle antique de liaison entre pathologie sociale et pathologie psychique », dans Stéphane Haber (éd.), *Des pathologies sociales aux pathologies mentales*, Besançon, Presses Universitaires de Franche-Comté, 2010, p. 31-54.

> multiplicités constitutives atteindre et conserver une unité fonctionnelle optimale ou au contraire d'entrer dans une phase dangereuse de dissociation ou d'incohérence. La maladie est simplement le nom que l'on peut réserver le plus souvent à un tel processus lorsqu'il a lieu dans le corps ou dans l'esprit des individus. Des processus structurellement identiques ont pourtant lieu en d'autres niveaux de réalité. Nommer « maladie » la désunion des cités ou nommer « guerre civile » la désunion psychique ou organique, c'est moins recourir à des métaphores que manifester l'identité analogique de ces différents processus : chacun est dans son ordre de réalité le même phénomène, c'est-à-dire un processus de rupture de la communauté des choses et des êtres.[1]

Les succès de la médecine au V^{ème} siècle avant J.C. font d'elles la référence en matière de scientificité, son vocabulaire et sa méthodologie s'imposent donc aux autres disciplines comme les plus efficaces pour cerner un objet d'étude. Cela contribue à l'expansion d'un modèle thérapeutique du corps à l'esprit puis de l'esprit à la cité.

> Le discours médical présente la pratique de la médecine comme le modèle de la capacité des hommes à comprendre et agir sur les choses, et cette présentation de soi-même est tout particulièrement couronnée de succès : elle devient pour les représentants d'autres savoirs et d'autres pratiques un référent pour comprendre leurs propres opérations.[2]

On comprend mieux comment la médecine des corps a pu déboucher sur une thérapie de l'âme puis sur une thérapeutique politique, glissements dont *La République* portent la trace jusque dans sa conclusion. Considéré sous cet angle en effet, le célèbre mythe d'Er (614b-621b) offre la synthèse des éléments que nous avons rencontrés. Dans la mesure où il fait le récit du destin des âmes après la mort, donc après la séparation d'avec les corps, il nous montre de façon privilégiée une thérapie de l'âme : celle de l'individu condamné pour ses vices et dont le tyran est comme souvent chez Platon le représentant emblématique. A l'instar du criminel dans le *Gorgias*, c'est par la sanction et la souffrance que cette âme malade est ramenée du pathologique vers le normal. Le passage consacré au choix d'une vie

[1] *Op. cit*., p. 32.
[2] *Id*., p. 35.

avant la réincarnation illustre les effets de cette thérapie puisque ceux qui n'ont pas subi la punition font un choix moins avisé :

> Il rapporta ensuite que lorsque le proclamateur eut terminé, le premier à s'avancer pour faire son choix choisit la plus extrême tyrannie. Dans sa folie, son avidité le conduisit à choisir la tyrannie sans prendre le soin d'en faire l'examen sous tous ses aspects. Il ne réalisa pas qu'au nombre des maux qui l'accompagnaient, il aurait pour destin de manger ses propres enfants. Quand il put prendre le temps de l'examiner (*kata scholèn skepsasthai*), cependant, il se frappa la poitrine et gémit sur le choix qu'il venait de faire. Oublieux des paroles du proclamateur, qui l'en avaient averti, il ne voulut pas reconnaître qu'il était lui-même responsable de ces maux, et il en blâma le hasard, les démons et tout sauf lui-même. Il faisait partie du groupe de ceux qui étaient descendus du ciel, ayant vécu sa vie antérieure dans une constitution politique bien ordonnée, où il avait pu participer à une vie vertueuse par la force de l'habitude, mais sans philosophie.[1]

Deux autres critères sont évoqués pour déterminer les conditions d'un choix avisé. Contrairement à la sanction dont il vient d'être question, ces critères ne portent pas sur ce qu'il advient d'une âme après la mort. Ils concernent ce que l'individu a fait durant sa vie, à propos des maladies de l'âme, que ce soit pour s'en prémunir ou pour en guérir. Il s'agit de la qualité des institutions de la cité dans laquelle on a précédemment vécu et de la pratique de la philosophie. Etre membre d'une bonne cité est un avantage, « une constitution bien ordonnée » favorisant la vertu et réduisant les risques d'être soumis aux tentations du vice. La dimension politique de notre thérapeutique se voit assigner une place précise au sein d'un dispositif plus vaste : elle est certainement une condition nécessaire à la vie saine, mais il est tout aussi certain qu'elle n'est pas suffisante. La preuve en est que dans le mythe d'Er, un homme d'une bonne cité a tout de même failli et choisi la mauvaise vie d'un tyran. On conjecture qu'au terme de cette nouvelle existence, la logique interne au mythe voudrait qu'il soit puni et que, sous le coup du châtiment, il fasse un meilleur choix la prochaine fois qu'il se trouvera dans cette situation. On peut du moins comprendre ainsi l'idée de « permutation des vies » que mentionne la suite du mythe :

[1] *La République*, X, 619b-c.

> Pour le dire en un mot, la plupart de ceux qui se laissaient prendre par le choix de ces situations étaient de ceux qui descendaient du ciel, du fait qu'ils n'avaient pas été habitués à une vie de souffrances (*ponôn agumnastous* : ils n'étaient pas entraînés à endurer la souffrance[1]). Au contraire, ceux qui émergeaient de la terre, parce qu'ils avaient souffert eux-mêmes et qu'ils avaient vu les autres souffrir, pour la plupart ils ne se précipitaient pas pour faire leur choix. Pour cette raison et aussi à cause du hasard de la distribution des sorts, il y avait pour la majorité des âmes une permutation des vies bonnes et des vies mauvaises.[2]

La pratique de la philosophie se présente donc, parmi les trois critères, comme le plus décisif, celui qui pourrait mettre un terme à cette permutation et permettrait que l'âme, d'un cycle à l'autre, persévère dans la vie bonne :

> Mais en dépit de tout cela, si quelqu'un poursuit la vie philosophique d'une manière disciplinée quand il vit sa vie ici sur terre, et si le choix des sorts ne lui attribue pas la dernière place dans le choix des vies, alors, si on se fie à ce qu'Er a rapporté du monde de l'au-delà, on peut affirmer que non seulement il mènera ici-bas une vie heureuse, mais que le voyage qui le conduira là-bas et ensuite le ramènera ici-bas ne se fera pas à travers le souterrain rempli d'aspérités, mais au contraire sur la voie douce du chemin céleste.[3]

Ainsi, on mesure mieux la complexité et l'ampleur de la dimension politique et thérapeutique de la philosophie de Platon, dont nous ne pouvons, dans les limites de cette étude, que donner un aperçu. Il faudrait en effet pour être complet verser au dossier, outre les réflexions politiques, les développements de *La République* et des *Lois*[4] sur l'éducation notamment.

---

[1] Il y a ici une référence à l'exercice qui pondère une lecture doloriste de la fonction du châtiment dans le mythe : ce n'est pas en elle-même la souffrance du criminel qui assure sa rédemption et le met en état de bien choisir sa prochaine vie ; c'est l'exercice de la souffrance qui fortifie l'âme et, en l'habituant à y faire face, la rend plus apte à affronter les difficultés et les pièges.

[2] *Id*., 619d.

[3] *Id*., 619d-e. Il est curieux que le texte ajoute au fait de pratiquer assidûment la philosophie une deuxième condition, « si le choix des sorts ne lui attribue pas la dernière place dans le choix des vies », alors qu'il a été dit plus haut que même le dernier trouverait parmi les choix qui lui resteraient une vie bonne (« Même pour celui qui arrive en dernier, il existe une vie satisfaisante plutôt qu'une vie médiocre » 619b), faute de quoi sa responsabilité individuelle ne peut plus être engagée et sa sanction ou sa rétribution perdent leur légitimité.

[4] Voir à ce propos Létitia Mouze, *Le législateur et le poète – Une interprétation des Lois de Platon*, Lille, Presses Universitaires du Septentrion, 2005.

Il nous semble, par conséquent, que la thérapie socratico-platonicienne de l'âme comporte plusieurs volets et, si nous nous sommes principalement attaché à l'un d'eux, le volet dialectique, et n'avons qu'évoquer le volet politique, nous en reconnaissons l'importance. Telle est peut-être, en fin de compte, la différence majeure entre le moment platonicien et la période hellénistique et romaine : les thérapies stoïcienne, épicurienne ou sceptique s'inscrivent davantage dans le cadre privé d'une relation personnelle que dans un cadre politique. Elles s'organisent souvent autour du couple maître et disciple, ou directeur de conscience et progressant, ou encore sage et philosophe, à l'image de Sénèque et Lucilius dans leur correspondance. Parfois, la pratique philosophique se fait plus solitaire, comme avec Marc Aurèle, mais elle est alors le prolongement des années de formation de l'empereur. Le stoïcien n'a pu devenir médecin de sa propre âme qu'en s'appuyant sur les enseignements de Diognète, de Quintus Junius Rusticus, d'Apollonius de Chalcédoine et de Fronton[1]. Le versant dialectique de la thérapeutique philosophique devient prédominant, au détriment du versant politique. Qu'en sera-t-il après la période hellénistique et romaine ? Assisterons-nous à une reconfiguration, une expansion, un resserrement ou une disparition de la conception thérapeutique de la philosophie ?

[1] Marc Aurèle, *Pensées pour moi-même*, I, 6-11.

- Deuxième partie -

Résurgence chez Descartes de la conception de la philosophie comme thérapie de l'âme

---

Chapitre V – Philosophie ou spiritualité ?

Chapitre VI – Les préjugés, maladie infantile de l'esprit

Chapitre VII – Eclipse et rétablissement de la lumière naturelle

Chapitre VIII – Désunion et réunion de l'âme et du corps

Chapitre IX – Une thérapie de la volonté

Nous voulons penser que Descartes recueille et prolonge la tradition qui, dans l'Antiquité, assigne une fonction thérapeutique à la philosophie. Mais comme nous l'indiquions en introduction de cette étude, Michel Foucault a brossé dans son cours au collège de France de 1981-1982, L'herméneutique du sujet*, un panorama historique qui révèle la dimension problématique de notre hypothèse. En effet, il trace une frontière suffisamment nette entre la philosophie antique et la philosophie moderne, frontière qui correspond exactement à ce qu'il appelle « le moment cartésien ».*

La première se développerait à partir d'un principe, le souci de soi, qui se traduirait par le recours aux exercices spirituels ainsi que par la fonction thérapeutique de la philosophie (tels que nous les avons examinés dans notre première partie). La seconde en revanche aurait la prétention de constituer un savoir qui n'exigerait plus du sujet qu'il se forme ou se réforme. Entre les deux, « le moment cartésien » serait celui au cours duquel et par lequel la philosophie se reconfigurerait en profondeur, repensant à nouveaux frais ses ambitions et rompant, de ce fait, avec la pratique des exercices spirituels.

*Dans ces conditions, la visée thérapeutique de la philosophie, qui allait de pair avec le souci de soi et l'*askesis *antiques, n'aurait plus sa place dans l'œuvre de Descartes. L'histoire de la philosophie comme thérapie de l'âme prendrait fin au seuil de l'ère moderne. Nous entendons mettre cette hypothèse à l'épreuve des textes de Descartes.*

1. Un panorama historique ambitieux

En prenant comme pivot ce qu'il nomme à plusieurs reprises le « moment cartésien », Foucault estime que se produit une mutation remarquable de la philosophie, de telle sorte que s'inaugure alors une nouvelle époque dans l'histoire de la philosophie. Pour marquer cette nouveauté, Foucault introduit une distinction conceptuelle entre philosophie et spiritualité :

> Appelons ''philosophie'' la forme de pensée qui s'interroge sur ce qui permet au sujet d'avoir accès à la vérité, la forme de pensée qui tente de déterminer les conditions et les limites de l'accès à la vérité. Eh bien, si on appelle cela la « philosophie », je crois qu'on pourrait appeler « spiritualité » la recherche, la pratique l'expérience par lesquelles le sujet opère sur lui-même les transformations nécessaires pour avoir accès à la vérité. On appellera alors « spiritualité » l'ensemble de ces recherches, pratiques et expériences que peuvent être les purifications, les ascèses, les renoncements, les conversions du regard, les modifications d'existence, etc., qui constituent, non pas pour la connaissance mais pour le sujet, pour l'être même du sujet, le prix à payer pour avoir accès à la vérité.[1]

La spiritualité renvoie à la tradition antique des exercices spirituels par lesquels on se forme et se transforme pour se rendre digne d'accéder à la vérité, celle dans laquelle prime le souci de soi. Elle est à plusieurs reprises résumée par Foucault en une question (quel est le prix à payer pour accéder au vrai ?), qui vient clore l'extrait précédent mais réapparaît encore ensuite[2], par exemple à propos de Lacan :

> [l]l a essayé de poser la question qui est historiquement, la question proprement spirituelle : la question du prix que le sujet a à payer pour dire le vrai, et la question de l'effet sur le sujet du fait qu'il a dit, qu'il peut dire et qu'il a dit le vrai sur lui-même.

[1] *Id.*, p. 16-17
[2] *Id.*, p. 31 ; voir aussi p. 20, p. 182

Ce thème central de la spiritualité sera par ailleurs[1] formulé non plus comme une question mais comme un postulat : « il ne peut y avoir de savoir sans une modification profonde dans l'être du sujet ». Les exercices spirituels sont les opérateurs de cette modification.

Par contraste, la philosophie – autrement dit la *forme moderne* de la philosophie – n'exige pas du sujet sa transformation préalable. Tout esprit, qu'il se soit réformé ou non, est capable d'atteindre la vérité, à condition qu'il suive rigoureusement la démarche intellectuelle appropriée. « A condition que », le point est important dans la mesure où Foucault insiste beaucoup dans ces pages sur le fait que les conditions d'accès à la vérité et à la connaissance changent de nature :

> [L]a pensée – ou les formes de réflexion principales – occidentale, et en particulier la pensée philosophique, s'est dégagée, affranchie, séparée de ses conditions de spiritualité qui l'avaient accompagnée jusque-là, et dont le principe de l'epimeleia heautou était la formulation la plus générale.[2]

Ce changement dans les conditions requises pour accéder au savoir serait donc la marque d'un changement d'époque, l'indice de l'émergence d'une nouvelle ère dans l'histoire de la philosophie :

> Je crois que l'âge moderne de l'histoire de la vérité commence à partir du moment où ce qui permet d'accéder au vrai, c'est la connaissance elle-même et elle seule. C'est-à-dire, à partir du moment où, sans qu'on lui demande rien d'autre, sans que son être de sujet ait à être modifié ou altéré pour autant, le philosophe (ou le savant, ou simplement celui qui cherche la vérité) est capable de reconnaître, en lui-même et par ses seuls actes de connaissance, la vérité et peut avoir accès à elle.[3]

Dès lors, il n'est plus nécessaire de pratiquer les exercices spirituels qui caractérisaient la philosophie antique et la démarche philosophique qui procède de cette évolution s'en trouve profondément affectée ; les exercices spirituels cèdent

[1] *Id.*, p. 28
[2] *Id.*, p. 28
[3] *Id.*, p. 19

leur place à ce que Foucault désigne par l'expression de « méthode intellectuelle ». Deux choses sont remarquables dans la façon dont Michel Foucault établit ce remplacement méthodologique, à l'occasion du cours du 24 février 1982 (première heure) :

> L'exercice spirituel – et ça, vous le trouverez dans l'Antiquité, vous le trouverez au Moyen Âge bien sûr, à la Renaissance, vous le trouverez au XII^{ème} siècle ; [il faudrait] voir si on le retrouve au XX^{ème} - consiste précisément à laisser se dérouler spontanément le fil et le flux des représentations. Mouvement libre de la représentation et travail sur ce mouvement libre : c'est ça, l'exercice spirituel sur la représentation. La méthode intellectuelle va consister, au contraire, à se donner une définition volontaire et systématique de la loi de succession des représentations, et à ne les accepter dans l'esprit qu'à la condition qu'elles aient entre elles un lien suffisamment fort, contraignant et nécessaire, pour que l'on soit amené logiquement, indubitablement, sans hésitation, à passer de la première à la seconde. Le cheminement cartésien est de l'ordre de la méthode intellectuelle. Cette analyse, cette attention plutôt portée sur le flux de la représentation est typiquement de l'ordre de l'exercice spirituel. Le passage de l'exercice spirituel à la méthode intellectuelle est évidemment fort clair chez Descartes. Et je crois qu'on ne peut pas comprendre la méticulosité avec laquelle il définit sa méthode intellectuelle, si on n'a pas bien présent à l'esprit que ce qu'il vise négativement, ce dont il veut se démarquer et se séparer, [ce sont] précisément ces méthodes d'exercice spirituel qui étaient pratiquées couramment dans le christianisme, et qui dérivaient des exercices spirituels de l'Antiquité, et particulièrement du stoïcisme.[1]

Le premier point notable ici vient du fait que ces lignes sont l'occasion pour lui d'approfondir la distinction entre spiritualité et philosophie en ayant recours à une comparaison des moyens qui les caractérisent. L'exercice spirituel qui fonde la spiritualité requiert le libre cours des pensées auxquelles on vient appliquer, une fois qu'elles ont spontanément jailli, son attention. Ainsi, le flux des représentations peut-il être repris et retravaillé par une pensée réflexive qui l'examine en même temps qu'elle le produit. En revanche, la « méthode intellectuelle » consiste à faire obstruction au cours spontané des idées et à contraindre les pensées à se présenter

[1] *Id.*, p. 281.

à l'esprit selon une démarche choisie et validée pour sa rigueur logique. Le second point notable est que c'est à nouveau Descartes qui sert de repère commode pour situer le point de basculement d'une époque à l'autre, d'une démarche à l'autre. Et Foucault est même très explicite sur ce point : ce n'est pas seulement à l'époque de Descartes que ce changement de paradigme se produit ; c'est Descartes lui-même qui contribue à le produire. On a souligné les hésitations de Foucault quant au rôle qu'il assigne à Descartes dans cette histoire.

Reprenons donc à notre compte les doutes qu'expriment divers passages des cours au Collège de France. Est-il légitime de présenter Descartes comme le premier philosophe qui n'exige pas que le sujet change, par la pratique des exercices spirituels, pour se rendre digne d'accéder à la vérité ? Les pièces du dossier, celles nécessaires à son instruction et à sa résolution, se rangent manifestement par ordre chronologique : parmi celles que nous avons rassemblées, celles qui confortent le verdict de Foucault dans ce qu'il a de plus tranché relève de la période 1619-1637 ; et celles qui conduisent à nuancer l'idée d'une césure cartésienne se situe dans la période 1637-1650. Pour ces diverses raisons, nous sommes portés à conclure que, aux sens foucaldiens des termes, le projet de Descartes (autrement dit la conception de la méthode) est philosophique mais l'itinéraire effectivement parcouru à partir de là (c'est-à-dire l'usage de la méthode, avec les difficultés qu'on y rencontre) est pour sa part spirituel.

2. Un cartésianisme philosophique (1619 – 1637)

A compter de l'année 1619, Descartes affiche son ambition d'une *mathesis universalis* et se met en quête d'une méthode qui permette de l'accomplir. Du moins, c'est de cette année-là que datent les plus anciens écrits de lui dont nous disposions encore et qui abordent ce projet. Nous plaçons dans ce corpus deux lettres à Beeckman des 26 mars et 29 avril 1619 et les *Préambules*, auxquels viendront s'ajouter à quelques années de distance certains passages des *Règles pour la direction de l'esprit* (dont la rédaction ne peut être datée exactement mais probablement circonscrite aux années 1622-1629) et d'autres issus du *Discours de la*

méthode (1637).

De ce corpus, nous pouvons extraire trois thèmes récurrents qui, pris ensemble, forment une justification recevable de la thèse d'après laquelle Descartes s'inscrit alors dans la philosophie et non la spiritualité, au sens que nous avons rappelé ci-dessus. Ces thèmes sont la méthode, la transparence et la facilité.

a) La méthode

La méthode cartésienne donne assurément le sentiment de mettre le savoir à disposition de tout esprit, quel qu'il soit, dès lors qu'il s'appliquerait à en respecter les préceptes. La « condition de spiritualité » précédemment énoncée et donnée comme constitutive de la spiritualité antique s'effacerait au profit d'une condition exclusivement procédurale : quiconque a correctement suivi la procédure adéquate accède à la vérité. Mieux encore, Descartes ne se contente pas d'accréditer cette conception nouvelle de la connaissance, il produit la procédure et lui donne le nom de méthode.

Ce n'est toutefois pas encore sous ce nom qu'elle apparaît dans la correspondance avec Beeckman. La première mention qui en est faite, dans la lettre du 26 mars 1619, en parle en ces termes :

> Et certes, pour vous dévoiler simplement l'objet de mon entreprise, je désire donner au public non un *Ars brevis* de Lulle mais une science aux fondements nouveaux, permettant de résoudre en général toutes les questions qu'on peut proposer en n'importe quel genre de quantité, tant continue que discontinue, mais chacune selon sa nature.[1]

Il faut noter que cet aveu fait suite à l'exposition par Descartes des résultats mathématiques qu'il a obtenus en tout juste six journées, sur quatre problèmes de géométrie. Il insiste donc sur la fécondité de ses travaux (« j'ai cultivé mes Muses

[1] AT, X, p. 156-157

avec plus de soin que jamais »[1]), fécondité qui lui fait espérer de nouveaux résultats, et en grand nombre. On pourrait croire, dès lors, que Descartes se réfère à la science mathématique et à ses deux composantes, géométrie et algèbre. Mais il insiste sur le fait que ses succès proviennent de la façon dont il a abordé ces questions ; une approche aussi originale que prometteuse. Les indications sur l'importance de cette approche autorisent à y voir les prémices de la méthode, dont les mathématiques sont le premier mais non le seul champ d'application. Son extension à d'autres domaines que celui des mathématiques ne tarde pas, ainsi que nous le confirment trois autres extraits, qui jalonnent la période sur laquelle porte ce point de notre étude.

Le premier est tiré des *Cogitationes privatae*, Descartes y explique que la réflexion qu'il a menée sur ses travaux scientifiques, notamment mathématiques, a mis en évidence une démarche dont il voudrait à présent faire l'exposition plus méthodique :

> Au temps de ma jeunesse, à la vue d'ingénieuses découvertes, je me demandais si je ne pourrais pas inventer par moi-même sans m'appuyer sur la lecture d'un auteur. De là, peu à peu, je me suis aperçu que je procédais selon des règles déterminées.[2]

Par réflexion et reprise, Descartes fait donc apparaître un point commun à toutes les découvertes mathématiques, en dépit de leur variété : il conduit son esprit de la même façon, selon des règles qui peuvent produire d'aussi bons effets dans d'autres domaines. Notre deuxième référence en la matière, à savoir le début de la dixième des *Règles pour la direction de l'esprit* reprend, approfondit et éclaire ce point :

> Je suis né, je l'avoue, avec l'esprit ainsi fait que j'ai toujours mis le plus grand plaisir des études non pas à écouter les raisons des autres, mais à faire par ma propre industrie les mêmes découvertes. Cela seul m'ayant attiré, jeune encore, vers l'étude des sciences, chaque fois qu'un livre promettait dans son titre une nouvelle découverte, avant que d'en lire davantage, j'expérimentais si par hasard je ne parviendrais pas à un résultat semblable grâce à une sorte de sagacité naturelle, et j'évitais soigneusement de laisser une lecture précipitée me dérober

[1] *Id.*, p. 154
[2] AT, X, p. 214

> ce divertissement innocent. Ce qui me réussit tant de fois que je finis par remarquer que ce n'était plus, comme les autres le font d'habitude, par des recherches errantes et aveugles, s'aidant de la fortune plutôt que de l'art, que je parvenais à la vérité des choses, mais qu'une longue expérience m'avait fait percevoir certaines règles qui ne sont pas pour cela de peu de secours, et dont je me suis servi par la suite pour en élaborer plusieurs autres. C'est ainsi que j'ai soigneusement cultivé l'ensemble de la présente méthode, et me suis persuadé que j'avais suivi depuis le début la manière d'étudier la plus utile de toutes.[1]

On retrouve ici l'ancrage de la méthode dans le domaine scientifique et s'y ajoute la détermination, par abstraction à partir de ce qui est pratiqué, des règles que cet écrit cartésien a pour objectif de faire connaître. Parce qu'elles ont été extraites de la science, elles peuvent être importées dans d'autres domaines ; la spécificité des objets propres à chaque secteur du savoir ne constitue pas un obstacle infranchissable car, si divers soient-ils, c'est toujours à l'inspection d'un même esprit humain qu'ils sont livrés. La première Règle avait d'ailleurs soin de justifier la possibilité et la légitimité de cette extension d'un savoir-faire initialement mathématique aux autres sciences, en ayant recours à une puissante analogie :

> Toutes les sciences ne sont rien d'autre que la sagesse humaine, qui demeure toujours une et la même, si différents que soient les sujets auxquels on l'applique, et qui ne reçoit pas d'eux plus de diversité que n'en reçoit la lumière du soleil de la variété des choses qu'elle éclaire.[2]

On ne s'étonnera plus, alors, qu'en 1637 l'exposé sur les quatre préceptes de la méthode – qui constitue notre troisième et dernier extrait - soit suivi par une remarque qui repose précisément sur la manière de faire des géomètres, prise comme modèle de ce qui peut et doit être fait partout ailleurs :

> Ces longues chaînes de raisons, toutes simples et faciles, dont les géomètres ont coutume de se servir, pour parvenir à leurs plus difficiles démonstrations,

[1] René Descartes, *Règles pour la direction de l'esprit*, dans *Œuvres complètes*, tome 1, Gallimard, Paris, 2016, p. 395 pour la traduction française (p. 394 pour l'original en latin) ; AT, X, p. 403-404 pour le texte latin seul.
[2] *Op. cit.,* I, p. 325-327 pour la traduction française (p. 324-326 pour l'original en latin) ; AT X, p. 360 pour le texte latin seul.

> m'avaient donné l'occasion de m'imaginer que toutes choses, qui peuvent tomber sous la connaissance des hommes, s'entre-suivent en même façon et que, pourvu seulement qu'on s'abstienne d'en recevoir aucune pour vraie qui ne le soit, et qu'on garde toujours l'ordre qu'il faut pour les déduire les unes des autres, il n'y en peut avoir de si éloignées auxquelles enfin on ne parvienne, ni de si cachées qu'on ne découvre.[1]

Des lignes employées dans les démonstrations géométriques de 1619 aux « chaînes de raison » de 1637, la boucle est pour ainsi dire bouclée. De ce corpus ciblé, on tirera deux conclusions sur le caractère philosophique et non spirituel de la démarche cartésienne en cette période.

Premièrement, on ne saurait manquer de souligner la convergence très forte entre d'une part les titres de deux des œuvres qui nous ont servi ici et d'autre part la manière dont Foucault a défini la philosophie. La « direction de l'esprit » du titre des *Regulae* aussi bien que le fait de « conduire sa raison » dans le cas du *Discours de la méthode*, répondent parfaitement à l'observation de Foucault : la spiritualité procède par une méditation qui laisse d'abord libre cours aux pensées puis revient, par reprise et réflexion, sur les idées produites ; la philosophie impose à la pensée des étapes, des passages obligés. Il est clair que le thème de la « conduite » de l'esprit nous place dans la deuxième catégorie.

Deuxièmement, le bénéfice principal de la méthode, celui que les règles prônées par Descartes engendrent, consiste en une mise en ordre de la matière du savoir. C'est elle qui conditionne la réussite des recherches. Et, fait remarquable, celle-ci n'est pas tant faite pour mettre l'esprit dans de bonnes dispositions en vue de la connaissance que pour reconfigurer les savoirs selon la disposition qui sera véritablement optimale. La spiritualité aurait exigé l'inverse, agissant sur l'esprit pour qu'il soit digne de savoir. Descartes agit sur les connaissances pour qu'elles soient aptes à la saisie par l'esprit.

[1] AT, VI, p. 19

b) La transparence

Un deuxième thème, assez nettement présent dans les écrits de la période 1619-1637, conforte l'idée que la démarche de Descartes est philosophique et non spirituelle : celui de la transparence dans l'élaboration des connaissances. Notre philosophe en fait même une raison d'être de sa méthode : agacé par le comportement de ceux qui exposent des résultats mais se gardent d'indiquer comment ils les ont obtenus, il souhaite livrer toutes les clés nécessaires à la production du savoir. On voit donc Descartes préoccupé par l'élaboration d'une méthode transparente et qui refuserait l'ésotérisme et l'entre-soi.

Là encore, la correspondance échangée avec Beeckman en mars-avril 1619[1] en est le témoignage précieux. Descartes s'y réfère à plusieurs reprises à l'*Ars brevis* de Raymond Lulle, œuvre qu'il désire consulter pour savoir si cet art consiste en un catalogue de résultats dissociés des démarches qui les ont produits ou bien (conformément à l'objectif que lui-même poursuit) en une suite de consignes visant à faire savoir comment engendrer de façon maîtrisée et reproductible de pareils résultats.

> J'ai rencontré il y a trois jours dans une auberge de Dordrecht un homme savant avec lequel je me suis entretenu de l'*Ars parva* de Lulle. Il se vantait de pouvoir user des règles de cet Art avec un tel succès que, disait-il, il était capable, sur n'importe quel sujet, de discourir pendant une heure ; puis, si on lui demandait de parler, une heure encore, sur la même matière, de trouver des propos tout à fait différents des précédents, et ainsi pendant vingt heures de suite. Si vous pouvez croire cela, vous le verrez vous-même. C'était un vieillard un peu bavard et dont les connaissances, tirées des livres, se trouvaient au bout des lèvres plus que dans le cerveau.
>
> Mais je lui demandais de me dire, avec plus d'exactitude, si cet Art ne consistait pas en une sorte de mise en ordre des parties de la dialectique d'où sont tirés les arguments. Il le reconnut, ajoutant cependant que ni Lulle, ni Agrippa n'avaient livré dans leurs ouvrages certaines clefs nécessaires, à son dire, pour ouvrir les secrets de cet Art.[2]

[1] AT, X, p. 151-166
[2] Lettre à Beeckman du 29 avril 1619, AT X, p.164-165

Il y a une relative ambiguïté de Descartes vis-à-vis de Lulle, tout autant précurseur que concurrent. Descartes oscille entre l'intérêt et la désapprobation, cette dernière provenant du soupçon ou de l'accusation d'imposture dont Lulle faisait régulièrement les frais. Agrippa, auquel il est fait référence à la fin de l'extrait, est un commentateur qui n'hésite pas à dénoncer la supercherie d'un Lulle habile dissimulateur de son ignorance sous le fatras des mots qu'il sait manier à cette fin. Cette critique se lisait déjà chez Francis Bacon, une quinzaine d'années avant ces lignes de Descartes[1]. Ce dernier finira d'ailleurs, une fois passée l'envie d'en savoir plus sur Lulle, par formuler une critique tout à fait explicite de son charlatanisme, indiquant que la méthode de Raymond Lulle sert davantage « à parler, sans jugement, de celles [des choses] qu'on ignore, qu'à les apprendre »[2].

Descartes adressera une critique comparable à certains savants de l'Antiquité ; à vrai dire, ils n'accusent pas leurs travaux de n'être que poudre aux yeux ; il tient leurs résultats pour valables. Mais il regrette qu'ils n'aient pas partagé les démarches par lesquelles ils les ont obtenus :

> Nous remarquons bien que les anciens géomètres se sont servis d'une sorte d'analyse qu'ils étendaient à la résolution de tous les problèmes, quoiqu'ils l'aient jalousement cachée à leur postérité.[3]

Quelques pages plus loin, à la faveur du titre de la cinquième règle, Descartes confirme que son ambition est bien de rendre accessible la vérité, non par une conversion du sujet que seuls les plus illustres esprits pourraient opérer mais par une

[1] Francis Bacon, *De la dignité et de l'accroissement des sciences*, Paris, Editions Charpentier, 1852, p. 334 : « Mais ce qu'il ne faut pas oublier ici, c'est que certains personnages, qui avaient plus d'enflure que de véritable science, ont pris bien de la peine pour nous procurer une méthode qui ne mérite certainement pas ce nom, et qu'on doit plutôt regarder comme une imposture méthodique : méthode qui ne laisse pas d'être du goût de certaines gens qui se piquent de tout savoir. Elle consiste à arroser de quelques gouttes de science des matières qu'on n'entend pas ; ce qui donne à un demi-savant l'air de les entendre et lui sert à se faire valoir. Tel est l'art de Lulle, telle la typocosmie, que certains auteurs ont fabriquée avec tant de peine, qui n'est qu'un amas de mots techniques ; collection dont tout l'avantage consiste en ce qu'un homme qui est familier avec les termes de l'art paraît avoir appris l'art même : mais un ramas de cette espèce ressemble à la boutique d'un chiffonnier, où l'on trouve assez de pièces et de loques, mais pas un morceau qui soit de quelque prix. »

[2] *Discours de la méthode*, seconde partie, AT VI, p. 17.

[3] *Règles pour la direction de l'esprit*, Règle IV, *op. cit*., p. 347 pour la traduction française (p. 346 pour l'original latin) ; AT, X, p. 373 pour le texte latin seul.

reconfiguration des objets du savoir :

> La méthode consiste tout entière à ordonner et disposer ce vers quoi il faut tourner le regard de notre esprit pour découvrir quelque vérité.[1]

On n'exerce plus d'action sur le sujet mais sur l'objet du savoir, si bien que Descartes pouvait confesser, à la toute fin de la quatrième règle, une « faiblesse » intellectuelle qui l'empêche – prétend-il – de se rendre digne de la vérité, ou d'en payer le prix s'il est trop élevé. Avec méthode, même les esprits médiocres auraient droit à la vérité. Cela implique de faire descendre de leur piédestal les érudits en rendant accessible, sinon à tous, du moins à beaucoup, le savoir qui faisait jusqu'à présent leur privilège. On mesure combien Descartes entend renoncer à la transformation préalable de soi quand on lit, dans la deuxième partie du *Discours de la méthode* :

> […] un enfant instruit en l'arithmétique, ayant fait une addition suivant ses règles, se peut assurer d'avoir trouvé, touchant la somme qu'il examinait, tout ce que l'esprit humain saurait trouver.[2]

On conçoit qu'il ne peut y avoir, dans le cas d'un enfant, la moindre condition de spiritualité, ni la moindre formation de soi. Il est trop tôt pour cela. Le seul prix que l'enfant ait à payer est bien maigre, il s'agit de l'application scrupuleuse des règles de l'addition. Le savoir, une fois constitué et ordonné, a quelque chose d'enfantin[3].

c) La facilité

Si, comme l'affirme Michel Foucault, c'est l'importance du prix à payer pour connaître la vérité qui définit la spiritualité, alors force est de constater que Descartes ne se place pas sur ce terrain puisque, dans sa philosophie au contraire, tout est fait pour réduire ce prix, pour que le philosophe n'ait pas ou peu à payer de sa personne. Le savoir n'est pas une épreuve, du moins il n'a pas à l'être, pour qui sait s'y prendre.

[1] *Id.*, p. 357 pour la traduction (p. 356 pour le latin) ; AT, X, p.379 pour le latin seul.
[2] AT VI, p. 21
[3] Conclusion qui s'impose ici mais qui pourtant ne laisse pas d'être paradoxale, compte tenu de la critique par Descartes des préjugés de l'enfance qui, en un temps où l'enfant n'est pas encore capable de former son esprit, produisent déjà des effets de déformation l'éloignant du savoir.

En d'autres termes, il ne dépend pas de ce que l'on est, mais bien de ce que l'on fait. Et par-delà les interrogations sur la sincérité ou l'ironie des premiers mots du *Discours*, « le bon sens est la chose du monde la mieux partagée »[1], c'est cette distinction qui importe : celle entre l'être et le faire, plus exactement celle entre être doué de raison et faire usage de sa raison. Concevoir la méthode puis la mettre en œuvre revient à privilégier le second terme de la distinction, ce qui a pour conséquence de rendre facile (ou plus facile) le processus d'élaboration et d'acquisition des connaissances.

Une première mention de ce thème de la facilité se lit dans ces notes retrouvées dans un carnet et publiées sous le titre de *Cogitationes privatae* :

> Les sciences sont maintenant masquées ; les masques enlevés, elles apparaîtraient dans toute leur beauté. A celui qui voit complètement la chaîne des sciences, il ne semblera pas plus difficile de les retenir dans son esprit que de retenir la série des nombres.[2]

Ces deux phrases concentrent plusieurs éléments parmi ceux que nous venons d'étudier : la référence aux masques nous renvoie à l'exigence de transparence de Descartes vis-à-vis des sciences et des scientifiques ; « la chaîne des sciences » évoque la disposition linéaire et graduelle des connaissances. A cela s'ajoute donc désormais la notion de facilité (« pas plus difficile ») consubstantielle au troisième précepte de la méthode :

> […] conduire par ordre mes pensées, en commençant par les objets les plus simples et les plus aisés à connaître, pour monter peu à peu, comme par degrés, jusques à la connaissance des plus composés […][3]

« Conduire par ordre mes pensées » ne veut pas dire les conduire selon leur ordre propre, comme c'est le cas dans la méditation et donc dans le registre spirituel, nous dit M. Foucault. Cela implique en vérité de les conduire conformément à l'ordre des objets eux-mêmes, des plus élémentaires aux plus complexes, c'est-à-dire, dans le

[1] AT, VI, p. 1
[2] AT, X, p. 215
[3] AT, VI, p. 18

vocabulaire de Descartes, du simple au composé. On est dans le registre philosophique. Pourquoi cette contrainte ? Pourquoi ne pas laisser aux pensées leur spontanéité, leur liberté ? Les disposer de la sorte revient à les organiser « par degrés », pour qu'il n'y ait d'une connaissance à l'autre que l'espace d'un pas, d'une marche. On découple donc la complexité de l'objet d'étude d'avec la difficulté pour le sujet étudiant. La première augmente régulièrement, passant du plus simple au plus complexe ; la seconde se maintient, constante.

Descartes nous a légué deux analogies pour le saisir : l'analogie de l'escalier, suggérée par l'emploi du terme « degré » dans la cinquième des *Regulae* ainsi que dans le texte même du troisième précepte du *Discours* ; l'analogie de la suite arithmétique, déjà employée dans l'extrait des *Cogitationes privatae* mentionné ci-dessus et raffinée dans la sixième des *Règles pour la direction de l'esprit*.

Commençons par l'analogie de l'escalier telle qu'elle apparaît dans le titre de la Règle V :

> La méthode consiste tout entière à ordonner et disposer ce vers quoi il faut tourner le regard de notre esprit pour découvrir quelque vérité. Or nous l'observerons exactement si nous réduisons par degrés les propositions enveloppées et obscures à de plus simples, et si ensuite, à partir de l'intuition des plus simples de toutes, nous tâchons de nous élever par les mêmes degrés à la connaissance de toutes les autres.[1]

L'ascension d'une grande hauteur peut s'avérer redoutable, sauf dans le cas où on aurait pris soin d'aménager un escalier. Quand tel est le cas, l'altitude croît tandis que l'effort à fournir pour progresser est constant : il ne s'agit que de franchir une marche à chaque fois. Nonobstant la fatigue accumulée au cours de l'ascension, on doit admettre que l'effort physique exigé par le franchissement de la dernière marche est le même que celui qu'on a concédé pour la première marche. Ainsi, l'effort intellectuel requis pour le passage de la connaissance d'un objet complexe à la connaissance de l'objet plus complexe qui le suit immédiatement est sensiblement le

[1] *Op. cit.*, p. 357 pour la traduction française (p. 356 pour l'original latin) ; AT, X, p.379 pour le latin seul.

même que l'effort intellectuel consenti pour le passage de la première à la deuxième connaissance de la série considérée. Il n'est dès lors pas nécessaire de concevoir des types de connaissance différents, les objets supérieurs (plus complexes, comme Dieu ou l'âme) ne requérant pas une connaissance supérieure (à l'instar de ce que serait une connaissance mystique). Il est encore moins nécessaire d'envisager que, dans son ascension vers les plus objets et les plus hautes formes de connaissance, l'esprit doive se former et se conformer. Il ne lui est demandé qu'une chose, de la constance dans la répétition des mêmes opérations intellectuelles.

L'analogie de la suite arithmétique est plus travaillée par Descartes, qui l'emploie dans la sixième règle. Rappelons au préalable que les Règles V et VI traitent conjointement des opérations d'analyse et de synthèse qui, dans la version de 1637, seront exposées séparément, respectivement dans les deuxième et troisième préceptes. Il est donc cohérent que nous retrouvions l'analogie des degrés et la thématique de la facilité dans l'en-tête de la Règle V : dans celle-ci, comme nous venons de le voir, l'idée de facilité est encore implicite ; elle commence à poindre sous la recommandation de réduire le complexe au simple (le simple n'étant pas synonyme de facilité).

Il appartient à la Règle VI de l'expliciter totalement, ce qui va nous conduire à l'exemple de la suite arithmétique. Descartes préconise de ne pas « faire commencer les études par l'examen des choses difficiles »[1] ; ayant indiqué ce qu'il vaut mieux ne pas faire, il en vient à ce qu'il faudrait faire. Il expose alors sa démarche en trois étapes. Le premier pas consiste à « recueillir sans aucun tri les vérités qui s'offrent d'elles-mêmes »[2]. En s'appuyant sur cette première collecte de vérités spontanées, on peut initier la deuxième étape : « voir ensuite progressivement si de celles-là on peut en déduire d'autres »[3]. On augmente alors le nombre mais aussi la variété des vérités dont on dispose, ce qui est indispensable à la troisième étape : « prendre soin de penser pourquoi nous avons pu trouver les unes plus tôt et plus facilement que les autres »[4]. La prise de conscience de ces différences est déterminante car il n'y a

[1] Règle VI, p. 363 pour la traduction française (p. 362 pour l'original latin) ; AT, X, p. 384 pour le texte latin seul.
[2] *Id*.
[3] *Id.*
[4] *Id*.

qu'ainsi qu'on peut discriminer et classer les vérités, de la plus facile à la plus difficile ; ce faisant, la raison découvre en la vérité la plus fondamentale son point de départ et elle parcourt graduellement toute la série. On a transformé un groupe indifférencié de vérités en une série ordonnée. La suite arithmétique illustre ce procédé :

> Par exemple, s'il me venait à l'esprit que le nombre 6 est le double du ternaire, je chercherais ensuite le double du sénaire, à savoir 12 ; je chercherais de nouveau, si bon me semble, son double de celui-ci, à savoir 24, et le double de celui-ci, à savoir 48, etc. ; et à partir de là je déduirais, comme il est facile de le faire, qu'il y a la même proportion entre 3 et 6 qu'entre 6 et 12, et de même entre 12 et 24 etc., et par conséquent que les nombres 3, 6, 12, 24, 48, etc., sont en proportion continue : et à coup sûr, bien que toutes ces choses soient si manifestes qu'elles en apparaissent presque puériles, je comprends, en y réfléchissant attentivement, par quelle raison s'enveloppent toutes les questions qui peuvent être proposées touchant les proportions ou rapports des choses, et selon quel ordre il faut les rechercher, : ce qui à soi seul embrasse et résume toute la science mathématique pure.[1]

Plus qu'un exemple, il s'agit d'une analogie puisque l'image de la ligne sur laquelle les nombres prennent place conformément à la proportion qu'on observe entre eux guide la réflexion dans les autres domaines : les connaissances non mathématiques s'organisent elles aussi en séries.

En fin de compte, la définition de la méthode, telle qu'on la trouve dans les *Regulae*, propose une synthèse de ces observations. Parmi les qualités dont Descartes juge bon de faire état en cette occasion particulière qu'est une définition, on note la présence de la facilité, au côté de la fiabilité, de la progressivité et de l'exhaustivité :

> Et par méthode, j'entends des règles certaines et faciles, telles que quiconque les aura exactement observées ne posera jamais rien de faux pour vrai et parviendra, sans que son esprit dépense inutilement aucun effort, mais en augmentant toujours par degrés sa science, à la connaissance vraie de toutes

[1] *Op. cit.*, p. 365 pour la traduction française (p. 364 pour l'original latin) ; AT, X, p. 384-385 pour le texte latin seul.

les choses dont il sera capable.[1]

Parvenu à ce stade de notre réflexion, il nous semble que nous disposons d'indices en nombre suffisant pour comprendre que Michel Foucault, dans *L'Herméneutique du sujet*, ait classé Descartes et sa méthode dans la catégorie des philosophies et non des spiritualités. Le souci constant de la méthode est d'arranger les objets du savoir plutôt que de réformer le sujet connaissant, afin de réduire voire d'annuler ce fameux « prix à payer » pour être digne du vrai. Et si nous devions nous en tenir à cette conclusion, alors il nous faudrait reconnaître qu'une frontière historique et méthodologique passe entre la philosophie antique et la philosophie moderne, si bien qu'il serait parfaitement vain de vouloir retrouver en la seconde les modalités du philosopher qui caractérisaient la première.

3. Un cartésianisme spirituel (1637-1650)

a) Démonstration et méditation

Mais il faut impérativement nuancer ce trait en rappelant qu'en plusieurs endroits de son œuvre, Descartes insiste bien sur la nécessaire modification du sujet par lui-même dans sa quête de vérité, c'est-à-dire *in fine* dans sa manière de se guérir de ses erreurs et des mécanismes qui l'ont conduit à les produire et les reproduire. Toutefois, ces passages de son œuvre se situent principalement, sinon exclusivement, dans les textes rédigés après 1637 et singulièrement dans *Les Méditations métaphysiques*. Pouvait-il en être autrement ? On est en droit d'en douter quand on songe que la méditation est par excellence le format qui consiste à suivre l'ordre des pensées pour les retravailler ensuite[2], ce que Michel Foucault présente comme la marque distinctive de la spiritualité. Dans ces conditions, s'il

[1] Id, p. 345 pour la traduction (p. 344 pour l'original latin) ; AT, X, p. 371-372 pour le texte latin seul.
[2] Cf Harry Frankfurt, *Démons, rêveurs et fous : La défense de la raison dans les* Méditations *de Descartes*, Paris, « Epiméthée » Presses Universitaires de France, 1989, p. 9 (à propos de la définition de la pensée comme conversation de l'âme avec elle-même dans le 189e de Platon) : « Si la pensée est véritablement un discours intérieur, le dialogue ne saurait lui être la forme littéraire la plus adéquate. Plus appropriée est la méditation, dans laquelle un auteur représente le cheminement autonome de sa propre réflexion systématique ».

s'avérait que l'œuvre de Descartes contient une dimension spirituelle, dans le droit fil de la tradition antique, il serait pleinement légitime d'y guetter les traces d'une conception thérapeutique de la philosophie, conception plus ou moins profondément remaniée à la faveur de sa réinterprétation moderne.

Pour trancher cette question, on peut faire remarquer que Michel Foucault lui-même admet qu'il reste dans l'œuvre de Descartes quelque chose des exercices spirituels de l'Antiquité. Le constat du cours au Collège de France de 1981-1982 mérite par conséquent d'être pondéré. C'est principalement en direction des *Méditations métaphysiques* qu'il convient de regarder, comme le fait un texte de Foucault rédigé en 1972, « Mon corps, ce papier, ce feu »[1]. Cet article est pour son auteur l'occasion de préciser la nature et la fonction de la méditation cartésienne. Mais son cadre est plus large que cette seule mise au point. Il s'agit en effet de l'une des pièces d'un débat en trois actes qui a opposé Michel Foucault à Jacques Derrida[2]. Le premier acte correspond à l'analyse que Foucault propose de la première méditation dans son *Histoire de la folie à l'âge classique*[3] : il y défend l'idée que l'argument du rêve est plus décisif que celui de la folie dans le propos de Descartes.

> Dans l'économie du doute, il y a un déséquilibre fondamental entre folie d'une part, rêve et erreur de l'autre. Leur situation est différente par rapport à la vérité et à celui qui la cherche ; songes ou illusions sont surmontés dans la structure même de la vérité; mais la folie est exclue par le sujet qui doute.[4]

Derrida – au deuxième acte de ce débat – conteste la hiérarchie ainsi instituée par Foucault, présentant au contraire l'argument du rêve comme une accentuation de

[1] Michel Foucault, « Mon corps, ce papier, ce feu », *Histoire de la folie*, appendice II, Paris, Gallimard, 1972 ; repris dans *Dits et écrits* II, Paris, Gallimard, 1994, p. 245-268.
[2] Sur ce débat et ses prolongements, voir Denis Kambouchner, *Les méditations métaphysiques de Descartes*, Paris, Presses Universitaires de France, 2005, Appendice, p. 381-394 ; Pierre Macherey, *Querelles cartésiennes*, Villeneuve-d'Ascq, Presses universitaire du Septentrion, 2014, p. 33-54 ; Ferdinand Alquié, « Le philosophe et le fou », dans Jean-Robert Armogathe et Giulia Belgioso (éd.), *Descartes metafisico, Interpretazioni del Novecento: seminari di studi cartesiani, Roma, 21 e 22 gennaio 1993*, Florence, Instituto della encyclopedia italiana, 1993 ; Jean-Marie Beyssade, « Mais quoi, ce sont des fous », Sur un passage controversé de la « Première Méditation », dans *Revue de métaphysique et de morale*, 78e Année, No. 3 (Juillet-Septembre 1973) Paris, Presses Universitaires de France, 1973, p. 273-294.
[3] *Op. cit.*, p. 56-59
[4] *Op. cit.,* p. 57.

celui de la folie[1]. Dans le dernier acte, Foucault explique pourquoi il n'est absolument pas convaincu par les objections, ni par l'interprétation, de Derrida. Il réaffirme l'idée d'une éviction de la folie, comprise comme dérèglement de la pensée si sauvage qu'elle en devient inexploitable pour le philosophe. Le rêve, en revanche, tout en conservant l'avantage qu'on espérait trouver dans la folie, n'a pas le même inconvénient. Il remplit mieux le rôle que Descartes entend lui confier :

> Double avantage, donc, du rêve. D'une part il est capable de donner lieu à des extravagances qui égalent, ou quelquefois dépassent la folie, D'autre part, il a la propriété de se produire de manière habituelle. Le premier avantage est d'ordre logique et démonstratif : tout ce dont la folie (exemple que je viens de laisser de côté) pourrait me faire douter, le rêve pourra lui aussi me le rendre incertain ; comme puissance de l'incertitude le rêve ne le cède pas à la folie ; et rien de la force démonstrative de celle-ci n'est perdu par le rêve quand il faudra me convaincre de tout ce que je dois révoquer en doute.
>
> L'autre avantage du rêve est d'un ordre tout différent : il est fréquent, il se produit souvent ; j'en ai des souvenirs tout proches, il n'est pas difficile de disposer des souvenirs fort vifs qu'il laisse. Bref, avantage pratique lorsqu'il s'agit, non plus de démontrer, mais de faire un exercice et d'appeler un souvenir, une pensée, un état, dans le mouvement même de la méditation. [2]

Une dizaine d'années avant qu'elle ne soit pleinement opérée dans la leçon au Collège de France, on trouve dans ces lignes l'esquisse de la distinction entre spiritualité et philosophie. La première caractéristique du rêve, à savoir son extravagance, produit un avantage « d'ordre logique et démonstratif » : on est ici sur le terrain de la philosophie au sens de *L'Herméneutique du sujet*. Mais, tandis que cette dernière assigne à la pensée de Descartes une dimension principalement voire exclusivement philosophique et non spirituelle, cet aspect est très nettement minoré dans l'article de 1972. D'ailleurs, Foucault signale que cette première caractéristique est celle qui intéresse le moins Descartes. Celui-ci la mentionne une fois et n'y revient plus.

[1] Le passage concerné dans l'œuvre de Jacques Derrida se trouve dans *L'Écriture et la Différence*, Paris, Seuil, 1967, p. 61-97.
[2] *Dits et écrits* II, p. 247-248.

En revanche, remarque Foucault, la fréquence du rêve est plusieurs fois rappelée et avec elle « l'avantage pratique » du rêve sur la folie : c'est une expérience sur laquelle la méditation peut faire fond ; c'est « un exercice à faire » que se remémorer ce qui se passe en nous durant le rêve. Ce vocabulaire nous indique assez que nous touchons ici au domaine de la spiritualité. Aurions-nous encore le moindre doute que Foucault le dissipe en ajoutant plus loin :

> [la dimension pratique du texte cartésien] se réfère moins à l'organisation signifiante du texte qu'à la série des événements (actes, effets, qualifications) que porte avec elle la pratique discursive de la méditation : il s'agit des modifications du sujet par l'exercice même du discours.[1]

Là encore, il est parfaitement logique de trouver une description de ce type sous la plume de Foucault : cette « pratique discursive », qui recevra plus tard le nom de spiritualité recouvre une période importante dans l'histoire des systèmes de pensée (selon le titre de la chaire de Foucault au Collège de France). Plus étonnante, mais tout à fait pertinente, est l'application de cette catégorie à l'œuvre de Descartes comme le démontre la suite de l'article. Etonnante, puisque l'examen de *L'Herméneutique du sujet* nous a habitués d'une part à une conception clivée de l'histoire (une œuvre relève soit de la spiritualité, soit de la philosophie) et nous a conduit d'autre part à considérer Descartes comme le premier penseur dans l'ordre philosophique. Mais pertinente car Foucault prend ici la peine d'expliquer qu'une œuvre peut, en droit et en fait, relever des deux catégories.

Certes, le passage le plus précis de l'article sur la différence entre les deux grandes sortes de « pratiques discursives » donne le sentiment d'une exclusivité : un discours est soit démonstratif, soit méditatif. Il commence par une caractérisation générale :

> Tout discours, quel qu'il soit, est constitué d'un ensemble d'énoncés qui sont produits chacun en leur lieu et leur temps, comme autant d'événements discursifs.[2]

[1] *Id.*, p. 257
[2] *Id.*

Puis Foucault détermine une première espèce d'événement discursif, la démonstration. La manière spécifique dont les énoncés constitutifs de l'acte de démontrer sont liés entre eux, ainsi que la situation du sujet au cours de la démonstration, s'y trouvent précisément décrits :

> S'il s'agit d'une pure démonstration, ces énoncés peuvent se lire comme une série d'événements liés les uns aux autres selon un certain nombre de règles formelles ; quant au sujet du discours, il n'est point impliqué dans la démonstration : il reste, par rapport à elle, fixe, invariant et comme neutralisé.[1]

De la même façon, Foucault définit une deuxième espèce d'événement discursif, la méditation, qu'il caractérise par une situation du sujet très largement différente de celle de la première espèce ; le contraste est tel qu'il nous incite à croire que le fait de se trouver, avec un texte, dans un registre, exclut qu'on puisse en même temps être dans l'autre registre :

> Une « méditation » au contraire produit, comme autant d'événements discursifs, des énoncés nouveaux qui emportent avec eux une série de modifications du sujet énonçant : à travers ce qui se dit dans la méditation, le sujet passe de l'obscurité à la lumière, de l'impureté à la pureté, de la contrainte des passions au détachement, de l'incertitude et des mouvements désordonnés à la sérénité de la sagesse, etc. Dans la méditation, le sujet est sans cesse altéré par son propre mouvement ; son discours suscite des effets à l'intérieur desquels il est pris ; il l'expose à des risques, le fait passer par des épreuves ou des tentations, produit en lui des états, et lui confère un statut ou une qualification dont il n'était point détenteur au moment initial. Bref, la méditation implique un sujet mobile et modifiable par l'effet même des événements discursifs qui se produisent.[2]

Mais cette disjonction entre démonstration et méditation n'est pas aussi radicale qu'elle en a l'air et, sitôt distinguées, les voilà associées en une troisième espèce d'événement discursif, au sein de laquelle la démonstration devient l'occasion de la méditation, qui à son tour devient la matrice d'une nouvelle démonstration :

---

[1] *Id.*
[2] *Id*.

> On peut voir à partir de là ce que serait une méditation démonstrative : un ensemble d'événements discursifs qui constituent à la fois des groupes d'énoncés liés les uns aux autres par des règles formelles de déduction, et des séries de modifications du sujet énonçant, modifications qui s'enchaînent continûment les unes aux autres ; plus précisément, dans une méditation démonstrative, des énoncés, formellement liés, modifient le sujet à mesure qu'ils se développent, le libèrent de ses convictions ou induisent au contraire des doutes systématiques, provoquent des illuminations ou des résolutions, l'affranchissent de ses attachements ou de ses certitudes immédiates, induisent des états nouveaux ; mais inversement les décisions, les fluctuations, les déplacements, les qualifications premières ou acquises du sujet rendent possibles des ensembles d'énoncés nouveaux, qui à leur tour se déduisent régulièrement les uns des autres.[1]

Cette troisième espèce est justifiée dans la mesure où elle est nécessaire à la pleine compréhension de l'argument du rêve, par contraste avec le thème de la folie, dans la lecture foucaldienne des *Méditations*. La méditation sur le rêve, en effet, est l'archétype même de cette méditation démonstrative ; nulle part ailleurs les deux pratiques discursives ne se trouvent autant entremêlées qu'en ce point de l'œuvre de 1641, de l'avis de Foucault lui-même :

> C'est cette double lecture que requièrent les *Méditations* : un ensemble de propositions formant *système*, que chaque lecteur doit parcourir s'il veut en éprouver la vérité ; et un ensemble de modifications formant *exercice*, que chaque lecteur doit effectuer, par lesquelles chaque lecteur doit être affecté, s'il veut être à son tour le sujet énonçant, pour son propre compte, cette vérité. Et s'il y a bien certains passages des *Méditations* qui peuvent se déchiffrer, de manière exhaustive, comme enchaînement systématique de propositions -moments de pure déduction -, il existe en revanche des sortes de « chiasmes », où les deux formes du discours se croisent, et où l'exercice modifiant le sujet ordonne la suite des propositions, ou commande la jonction de groupes démonstratifs distincts. Il semble bien que le passage sur la folie et le rêve soit de cet ordre.[2]

Equipés de cette grille de lecture, nous pouvons donc aborder les détails de cet

[1] *Id*.
[2] *Id.*, p. 258

argument du rêve dont nous n'avons pour l'instant évoqué que le statut.

b) Rêver et méditer

Méditer sur le rêve revient à recréer en soi un état proche de celui dans lequel on est effectivement en rêvant ; activité de l'esprit qu'il faut distinguer de la simple réflexion, qui consiste pour sa part à y penser sans toutefois le revivre.

> On le voit : la résolution de penser au rêve n'a pas seulement pour conséquence de faire, du sommeil et de la veille, un thème de réflexion. Ce thème, dans le mouvement qui le propose et le fait varier, prend effet dans le sujet méditant sous forme de souvenirs, d'impressions vives, de gestes volontaires, de différences éprouvées, de souvenirs encore, de vision claire, d'étonnement et d'une indifférenciation qui est toute proche du sentiment de dormir.[1]

Ici, l'énumération (« souvenirs, impressions vives... ») désigne tout ce qui se produit en nous dans le rêve et se re-produit lors de la méditation sur le rêve. C'est cette re-production qui confère à la méditation son efficacité et son intérêt. La dimension opératoire de la méditation est d'ailleurs affirmée par Foucault dans les lignes qui suivent :

> Le rêve trouble le sujet qui y pense. Appliquer son esprit au songe n'est pas une tâche indifférente : c'est peut-être bien, d'abord, un thème qu'on se propose ; mais il se révèle vite que c'est un risque auquel on s'expose. Risque pour le sujet d'être modifié ; risque de n'être plus sûr du tout d'être éveillé ; risque de *stupor*, dit le texte latin. [2]

« Être modifié », tel est l'expression qui donne la clé des exercices spirituels et qui revient sous la plume de Foucault au sujet de Descartes. On ne modifie pas que ses représentations pour les ajuster à la réalité ; on se modifie soi-même, profondément, pour se rendre digne de ou apte à recevoir la vérité. Le philosopher passe par une conversion spirituelle qui excède la seule rectification intellectuelle.

[1] *Id.* p. 249.
[2] *Id.*

Malgré cela, méditer sur le rêve n'est pas rêver ; d'une certaine manière, c'est plus encore :

> Et c'est là que l'exemple du rêve manifeste un autre de ses privilèges : il a beau modifier à ce point le sujet méditant, il ne l'empêche pas, au cœur même de ce *stupor*, de continuer à méditer, à méditer valablement, à voir clairement un certain nombre de choses ou de principes, en dépit de l'indistinction, aussi profonde qu'elle soit, entre veille et sommeil.[1]

Dans le cheminement cartésien, le rêve est un instrument au service du doute (à court terme) puis de la refondation du savoir (à plus long terme). On ne doit pas se laisser absorber par le rêve durant la méditation, sous peine de ne plus pouvoir l'employer convenablement. Il est par conséquent nécessaire, tout en se mettant dans un état proche du rêve, de conserver la faculté de penser à ce que l'on fait, à ce qui se passe en nous. Au sein de la méditation, se produit donc un dédoublement du sujet qui à la fois rêve et s'observe en train de rêver. Ce phénomène n'était pas envisageable dans le cas de la folie – c'est du moins le ressort principal de la lecture foucaldienne de ce texte cartésien et de son désaccord avec Derrida – car la folie happe celui qui s'y livre et le dépossède de la capacité à méditer sur l'expérience de la déraison. Pour le dire autrement, la folie, en se produisant, désarme l'esprit (déraison) et l'empêche de re-produire, de méditer ce qui a eu lieu.

A l'issue de cet examen de la fonction du rêve dans la « Première méditation », Foucault s'attarde un plus bref instant sur l'épisode du malin génie qui se trouve après. Mais il nous semble que celui-ci, tout comme l'analyse du morceau de cire et la preuve de l'existence de Dieu par les effets, qui sont en quelque sorte ses homologues dans les « Deuxième et troisième méditations », relève d'une logique différente. Contrairement au rêve, ils ne sont pas des « chiasmes », c'est-à-dire des conjonctions entre démonstration et méditation ; ils constituent des moments proprement méditatifs qui apportent un complément indispensable à des développements proprement démonstratifs. En eux, il n'y a pas intrication mais succession des deux ordres discursifs.

[1] *Id.*

4. S'exercer à croire ce qu'on sait

Ces trois extraits des *Méditations* sont emblématiques du glissement de la pensée cartésienne, de la philosophie vers la spiritualité, c'est-à-dire de ces moments où Descartes éprouve le besoin d'insister sur les acquis de la méditation qui vient de se dérouler, avant de progresser vers les résultats suivants. S'ils ne sont pas tout à fait les méditations démonstratives que Foucault repère dans l'argument du rêve, ils ont tout de même pour effet de resituer Descartes dans la tradition des exercices spirituels dont on a pu le croire exclu[1].

a) Le malin génie

Au terme de la « Première méditation », Descartes a établi le caractère douteux de tout le savoir fondé sur le témoignage des sens puis de celui constitué par la raison. Le doute a conquis toutes les régions de la connaissance et la « Première méditation » pourrait s'achever sur ces mots, avant que la deuxième ne sonne la contre-offensive du *cogito* :

> […] De toutes les opinions que j'avais autrefois reçues en ma créance pour véritables, il n'y en a pas une de laquelle je ne puisse maintenant douter, non par aucune inconsidération ou légèreté, mais pour des raisons très fortes et mûrement considérées : de sorte qu'il est nécessaire que j'arrête et suspende désormais mon jugement sur ces pensées, et que je ne leur donne pas plus de créance, que je ferais à des choses qui me paraîtraient évidemment fausses, si je désire trouver quelque chose de constant et d'assuré dans les sciences.[2]

[1] Sur le rapport des méditations cartésiennes avec les traditions stoïciennes et chrétiennes, voir Denis Kambouchner, *Op. cit.*, chapitre IV « Méditer avec Descartes », p. 137-182 et tout particulièrement § 11 (« La mémoire du genre », p. 137-147) et § 12 (« L'enquête et l'exercice », p.147-156). Sans escamoter les différences avec les traditions philosophiques et religieuses qui la précèdent, D. Kambouchner inscrit la méditation cartésienne dans une continuité historique.

[2] AT, IX-1, p. 16-17 pour le français et VII, p. 21-22 pour le latin.

Et pourtant, malgré la fermeté de cette déclaration, elle ne constitue pas le dernier mot de la « Méditation » et se trouve prolongée par les lignes suivantes, à la faveur desquelles la démonstration philosophique se fait itinéraire spirituel :

> Mais il ne suffit pas d'avoir fait ces remarques, il faut encore que je prenne soin de m'en souvenir car ces anciennes et ordinaires opinions me reviennent encore souvent en la pensée, le long et familier usage qu'elles ont eu avec moi leur donnant droit d'occuper mon esprit contre mon gré, et de se rendre presque maîtresses de ma créance.[1]

Le vocabulaire employé était jusqu'à présent celui de la démonstration. Il était question, dans un texte structuré logiquement, de « raisons très fortes et mûrement considérées » conduisant à des conclusions valides (« il est nécessaire que j'arrête et suspende désormais mon jugement »). A présent, la tonalité est moins logique que psychologique pour évoquer la vie des idées ; la forme est presque celle d'un récit dont les « anciennes et ordinaires opinions » de Descartes sont les personnages : exilées, elles « reviennent » malgré tout et se comportent même comme les « maîtresses » d'un territoire qu'elles ont le « droit d'occuper ». On s'écarte d'ailleurs tout à fait du cadre logique de la démonstration, au sens de l'enchainement rigoureux de propositions vraies dont on conclut la vérité d'une autre proposition, lorsque Descartes précise :

> Et je ne me désaccoutumerai jamais d'y acquiescer, et de prendre confiance en elles, tant que je les considérerai telles qu'elles sont en effet, c'est à savoir en quelque façon douteuses, comme je viens de montrer, et toutefois fort probables, en sorte que l'on a beaucoup plus de raison de les croire que de les nier. C'est pourquoi je pense que j'en userai plus prudemment, si, prenant un parti contraire, j'emploie tous mes soins à me tromper moi-même, feignant que toutes ces pensées sont fausses et imaginaires ; jusques à ce qu'ayant tellement balancé mes préjugés, qu'ils ne puissent faire pencher mon avis plus d'un coté que d'un autre, mon jugement ne soit plus désormais maîtrisé par de mauvais usages et détourné du droit chemin qui le peut conduire à la connaissance de la vérité.[2]

[1] *Id.*, p. 17. (VII, p. 22 pour le latin).
[2] *Id.*

Il y aurait eu quelque cohérence à voir Descartes nous expliquer qu'il commet trop souvent l'erreur d'accepter comme vraies des opinions qui sont en fait incertaines (« en quelque façon douteuses ») et qu'il va se corriger en leur attribuant désormais le statut qui est réellement le leur, la probabilité (« toutefois fort probables »). Ce serait un moyen satisfaisant de se détromper, pour quitter l'erreur et atteindre la vérité. Mais, « prenant un parti contraire », il adopte une stratégie très différente en choisissant de commettre l'erreur inverse à la sienne : il va traiter ces opinions comme si elles étaient certainement fausses. Cela revient à s'éloigner encore plus de la vérité que lorsqu'il les prenait pour certainement vraies puisque, comme il l'admet ici, « on a plus de raison de les croire que de les nier ». Pourquoi une telle stratégie ?

Si l'objectif du philosophe à ce moment de son entreprise était de *s'informer* sur le monde, si donc c'était la vérité qu'il visait, il n'emprunterait pas ce chemin si déconcertant. Mais son ambition paraît être d'une autre nature – avec Foucault, on la qualifiera de spirituelle – en ce qu'il souhaite surtout *former* son esprit pour le rendre apte à la vérité. Par-delà la vérité des propositions, il recherche la véracité de son esprit, si on veut bien entendre par là l'aptitude à connaître le vrai et à ne pas le confondre avec ses contraires. Comme l'indique la dernière phrase de cet extrait, Descartes se soucie de sa faculté de jugement, par distinction avec les jugements multiples et singuliers qu'elle produit ; il s'enquiert du moyen de l'éduquer et de lui inculquer la compétence de produire du vrai ; il détiendra ainsi, plus qu'une opinion vraie, une boussole suffisamment fiable pour discriminer le vrai du faux à propos de toutes les opinions à venir.

Cela ne passe pas par la mise en œuvre d'une démonstration valide ; au contraire, la démonstration ne sera valide qu'à la condition d'être portée par un esprit capable de la former convenablement. En ce sens, nous pouvons reprendre la formule qui donne au *Discours de la méthode* son titre complet : il s'agit d'apprendre à « bien conduire sa raison » afin de « chercher la vérité dans les sciences ». Mais comment conduire convenablement sa raison quand, par « de mauvais usages » répétés, elle a été « détournée du droit chemin » et a pris la fâcheuse habitude de dériver de la vérité vers l'erreur ? La seule solution consiste, comme une barre de fer que l'on veut redresser, à lui imprimer une torsion en sens contraire. La rectitude ne suffirait pas à corriger son défaut. De même, l'esprit qui prend une mauvaise tournure ne peut être

redressé par la fréquentation ponctuelle de la vérité. Il a préalablement besoin d'être exagérément détourné de sa tendance initiale à l'erreur, fût-ce au prix d'une erreur contraire. C'est la raison pour laquelle Descartes admet qu'il ne lui suffira pas de reconnaître que ses anciennes opinions sont incertaines mais plutôt vraisemblables (« tant que je les considérerai telles qu'elles [i.e. mes anciennes opinions] sont en effet »). S'il procédait ainsi, il ne tarderait pas à dévier de nouveau vers l'idée qu'elles sont vraies. Il doit estimer qu'elles sont tout bonnement fausses, ce qui revient à distiller volontairement dans son esprit une erreur (« j'emploie tous mes soins à me tromper ») en espérant que cette drogue agira comme un remède et non comme un poison. Telle est la fonction assignée au mauvais ou malin génie :

> Je supposerai donc qu'il y a, non point un vrai Dieu, qui est la souveraine source de vérité, mais un certain mauvais génie, non moins rusé et trompeur que puissant, qui a employé toute son industrie à me tromper. Je penserai que le ciel, l'air, la terre, les couleurs, les figures, les sons et toutes les choses extérieures que nous voyons, ne sont que des illusions et tromperies, dont il se sert pour surprendre ma crédulité. Je me considérerai moi-même comme n'ayant point de mains, point d'yeux, point de chair, point de sang, comme n'ayant aucun sens, mais croyant faussement avoir toutes ces choses. Je demeurerai obstinément attaché à cette pensée ; et si, par ce moyen, il n'est pas en mon pouvoir de parvenir à la connaissance d'aucune vérité, à tout le moins il est en ma puissance de suspendre mon jugement. C'est pourquoi je prendrai garde soigneusement de ne point recevoir en ma croyance aucune fausseté, et préparerai si bien mon esprit à toutes les ruses de ce grand trompeur, que, pour puissant et rusé qu'il soit, il ne me pourra jamais rien imposer.[1]

On notera, dans cet extrait, que les idées qui forment le cheminement de la pensée de Descartes n'ont pas qu'une valeur relative à leur contribution à l'argumentation de l'auteur. Elles ont également une épaisseur psychologique qui indique avec quelle intensité elles sont pensées. L'adverbe « obstinément » que Descartes utilise (« je demeurerai obstinément attaché à cette pensée ») est l'un des termes les plus frappants de tout ce vocabulaire de la résolution dont ce passage est empreint. La détermination de Descartes fait d'ailleurs écho à celle du malin génie, dont on comprend que, dans la mesure où il n'est rien d'autre que l'artifice mis au point par

[1] *Id*., p. 17-18 (VII, p. 22-23 pour le latin).

Descartes pour transformer le douteux en faux et l'aider à se défaire de ses précédentes convictions, il n'est à vrai dire qu'un substitut de Descartes lui-même. A preuve la formule « j'emploie tous mes soins à me tromper moi-même, feignant que toutes ces pensées sont fausses et imaginaires » qui annonce cette autre, quelques lignes plus bas : « un certain mauvais génie, non moins rusé et trompeur que puissant, qui a employé toute son industrie à me tromper ». C'est en se dédoublant que Descartes produit l'effort par lequel il redresse son esprit et il a besoin, pour ce faire, de supprimer purement et simplement la possibilité qu'une idée, sans être vraie, soit tout de même vraisemblable. Il sait que la faiblesse de son esprit l'encouragera à gommer la nuance et à finalement considérer le vraisemblable comme du vrai. Il ravale donc cette catégorie intermédiaire au rang du faux, ce qu'elle n'est pas, de la même façon qu'elle n'est pas vraie non plus. Pour se prémunir contre l'erreur involontaire de croire vrai le douteux, il s'acharne à commettre l'erreur volontaire de le croire faux. Du point de vue de l'argumentation philosophique, le gain est nul. Sous l'angle de la formation d'un esprit qui se reconfigure pour se rendre plus efficient dans sa quête de connaissance, le bénéfice est considérable.

Encore faut-il s'en laisser le temps : l'exercice final de la « Première méditation » ne suffit pas, à lui seul, à achever le processus de réformation de l'esprit ; il l'engage. L'effort initié devra être poursuivi, ainsi que le montre le paragraphe conclusif de cette « Méditation » :

> Mais ce dessein est pénible et laborieux, et une certaine paresse m'entraîne insensiblement dans le train de ma vie ordinaire. Et tout de même qu'un esclave qui jouissait dans le sommeil d'une liberté imaginaire, lorsqu'il commence à soupçonner que sa liberté n'est qu'un songe, craint d'être réveillé et conspire avec ces illusions agréables pour en être plus longuement abusé, ainsi je retombe insensiblement de moi-même dans mes anciennes opinions, et j'appréhende de me réveiller de cet assoupissement, de peur que les veilles laborieuses qui succéderaient à la tranquillité de ce repos, au lieu de m'apporter quelque jour et quelque lumière dans la connaissance de la vérité, ne fussent pas suffisantes pour éclaircir toutes les ténèbres des difficultés qui viennent

d'être agitées.[1]

Dans la méditation suivante, l'analyse du morceau de cire aura pour tâche de réactiver et consolider cet effort.

b) Le morceau de cire[2]

Examinée du point de vue de son contenu, la « Deuxième méditation » poursuit la réflexion de la « Première » ; elle en constitue un nouveau segment, inédit. Mais considérée dans sa structure, elle la répète : comme elle, elle s'achève sur un temps de reprise dont la fonction n'est pas de faire progresser l'argumentation mais d'ancrer dans l'esprit de celui qui médite les résultats de sa méditation. Parvenu au point où il est établi qu'il existe et qu'il se connaît comme « chose qui pense » plus sûrement que comme chose qui a un corps, Descartes n'interrompt pas la méditation. Il s'avoue insatisfait sur un point : la validité du raisonnement ne produit pas l'intime conviction, de telle sorte que l'idée qui vient d'être reconnue fausse (à savoir que le corps se connaît mieux que l'esprit) a toujours du crédit auprès de lui. Au bilan, comme dans la « Première méditation », succède un exercice de renforcement de la pensée :

> D'où je commence à connaître quel je suis, avec un peu plus de lumière et de distinction que ci-devant.
> Mais je ne me puis empêcher de croire que les choses corporelles, dont les images se forment par ma pensée, et qui tombent sous les sens, ne soient plus distinctement connues que cette je ne sais quelle partie de moi-même qui ne tombe point sous l'imagination : quoiqu'en effet ce soit une chose bien étrange, que des choses que je trouve douteuses et éloignées, soient plus clairement et plus facilement connues de moi, que celles qui sont véritables et certaines, et qui appartiennent à ma propre nature. Mais je vois bien ce que c'est : mon esprit se plaît de s'égarer, et ne se peut encore contenir dans les justes bornes de la vérité. Relâchons-lui donc encore une fois la bride, afin que, venant ci-après à la

[1] *Id*., p. 18 (VII, p. 23 pour le latin).
[2] Il s'agit de la formule retenue pour la traduction du duc de Luynes et reprise par les commentateurs ; dans le texte latin initial, Descartes parle plus simplement de « *ceram* » (la cire).

> retirer doucement et à propos, nous le puissions plus facilement régler et conduire.[1]

Au premier jour, il paraissait curieux que la vérité se conquiert en se trompant plutôt qu'en se détrompant. Le lendemain, l'attitude de Descartes n'est pas moins étrange. La métaphore hippique qui occupe la fin de cet extrait présente l'esprit défaillant comme un cheval indocile. A l'erreur de l'un répond l'errance de l'autre ; et « les justes bornes de la vérité » que l'esprit outrepasse encore sont assimilées à la clôture d'un pré dont le cheval s'enfuit. On pourrait s'attendre à ce que le cheval fugueur finisse attaché à un piquet, au centre du pré qu'il ne pourrait plus quitter. Dans notre métaphore, cela reviendrait à contraindre l'esprit à accorder son attention à un jugement vrai pour qu'il ne retourne pas vers l'erreur. Descartes adopte une tout autre stratégie, dont on pense à première vue qu'elle n'empêche pas l'errance mais la favorise au contraire : « Relâchons-lui encore une fois la bride ».

Bien sûr, Descartes n'est pas coupable de l'inconséquence qu'une lecture trop hâtive conduirait à lui reprocher. Le relâchement qu'il accorde à son esprit n'est qu'une tactique (« afin que, venant ci-après à la lui retirer doucement et à propos, nous le puissions plus facilement régler et conduire »). Cette dernière se comprend quand, conformément à ce qu'a révélé la stratégie du malin génie, on distingue le résultat de l'opération qui le produit. Par l'argumentation qu'il a déroulée au fil de la « Deuxième méditation », Descartes est parvenu à un résultat : l'esprit lui paraît plus aisé à connaître que le corps. Il pourrait marteler ce résultat jusqu'à ce que, son esprit étant maté, sa vérité s'impose. Mais alors il n'aurait pas corrigé ce qu'il y a de défaillant dans l'opération intellectuelle qui fait glisser l'esprit vers l'erreur et s'y accrocher encore, malgré la révélation de la vérité. De la même façon, le cheval fugueur qu'on rattrape peut être attaché à un piquet ; on n'aura pas pour autant réglé le problème car, dès qu'il ne sera plus contraint de rester sur place, il s'échappera à nouveau. Il serait préférable d'obtenir par dressage que le cheval ne prenne plus la fuite. C'est pourquoi, plus encore que l'insistance sur le résultat, la répétition de l'opération qui l'a produit apparaît comme la solution : ce faisant, on agit sur la tournure de son esprit, on le rééduque.

[1] *Id*., p. 23 (VII, p. 29-30 pour le latin).

L'analyse du morceau de cire n'est ajoutée à la « Deuxième méditation » que dans ce but : elle est le support d'un exercice spirituel qui entraîne l'esprit à cesser de croire que la connaissance sensible des corps est la forme de connaissance la plus évidente pour notre esprit ; un exercice spirituel qui conduit à la conviction que, malgré les apparences, l'esprit est ce que l'esprit connaît le plus aisément.

Descartes pose donc cette question fondamentale : que pouvons-nous vraiment savoir ? S'il s'appuyait sur les acquis de sa méditation, il devrait s'interdire de penser que les connaissances les plus élémentaires sont celles que nous donnent nos sens au sujet des corps qui nous environnent ; il s'astreindrait à penser que l'esprit est « plus aisé à connaître » que les corps. Mais il s'est promis de ne pas faire violence à son esprit et de lui permettre de revenir une dernière fois à la posture naïve qui était la sienne avant ces deux méditations, afin de repartir de ce point pour l'accompagner en douceur vers la vérité. Ce que nous pouvons savoir, c'est par exemple que nous avons face à nous un morceau de cire :

> Commençons par la considération des choses les plus communes, et que nous croyons comprendre le plus distinctement, à savoir les corps que nous touchons et que nous voyons. Je n'entends pas parler des corps en général, car ces notions générales sont d'ordinaire plus confuses, mais de quelqu'un en particulier. Prenons pour exemple ce morceau de cire qui vient d'être tiré de la ruche : il n'a pas encore perdu la douceur du miel qu'il contenait, il retient encore quelque chose de l'odeur des fleurs dont il a été recueilli ; sa couleur, sa figure, sa grandeur, sont apparentes ; il est dur, il est froid, on le touche, et si vous le frappez, il rendra quelque son. Enfin toutes les choses qui peuvent distinctement faire connaître un corps, se rencontrent en celui-ci.[1]

Spontanément, l'esprit est interpellé par les qualités sensibles de la cire, présentées comme « toutes les choses qui peuvent faire connaître un corps ». Connaître, c'est donc, semble-t-il à ce stade, connaître un corps par la saisie des qualités sensibles qu'il possède. Mais une deuxième étape de l'expérience compromet cette conclusion :

[1] *Id*. (VII, p. 30 pour le latin).

> Mais voici que, cependant que je parle, on l'approche du feu : ce qui y restait de saveur s'exhale, l'odeur s'évanouit, sa couleur se change, sa figure se perd, sa grandeur augmente, il devient liquide, il s'échauffe, à peine le peut-on toucher, et quoiqu'on le frappe, il ne rendra plus aucun son. La même cire demeure-t-elle après ce changement ? Il faut avouer qu'elle demeure ; et personne ne le peut nier. Qu'est-ce donc que l'on connaissait en ce morceau de cire avec tant de distinction ? Certes ce ne peut être rien de tout ce que j'y ai remarqué par l'entremise des sens, puisque toutes les choses qui tombaient sous le goût, ou l'odorat, ou la vue, ou l'attouchement, ou l'ouïe, se trouvent changées, et cependant la même cire demeure.[1]

La connaissance sensible est disqualifiée puisque ce n'est pas avec elle qu'on peut rendre compte de cette idée irrécusable : la cire fondue est la même que la cire solide. Il faut donc supposer une connaissance plus fondamentale encore, celle de la cire elle-même, à partir de laquelle on aboutira à la connaissance des diverses qualités sensibles que la cire peut recevoir. Cette connaissance n'est pas plus l'œuvre de l'imagination que de la sensation, comme l'établit la suite de l'analyse. C'est l'entendement qui la produit :

> Il faut donc que je tombe d'accord, que je ne saurais pas même concevoir par l'imagination ce que c'est que cette cire, et qu'il n'y a que mon entendement seul qui le conçoive ; je dis ce morceau de cire en particulier, car pour la cire en général, il est encore plus évident.[2]

A ce moment du texte intervient ce qui apparaît comme une réorientation de la réflexion, comparable à celle qui avait mené au cogito, lorsque Descartes, n'examinant plus ses pensées pour trouver celle qui résisterait au doute, se tourna vers l'activité de son esprit doutant et cherchant une vérité. Le pivot de cette réorientation est la question qui ouvre ce nouvel extrait :

> Or quelle est cette cire, qui ne peut être conçue que par l'entendement ou l'esprit ? Certes c'est la même que je vois, que je touche, que j'imagine, et la même que je connaissais dès le commencement. Mais ce qui est à remarquer,

[1] *Id*., p. 23-24 (VII, p. 30 pour le latin).
[2] *Id*. p. 24 (VII, p. 31 pour le latin).

> sa perception, ou bien l'action par laquelle on l'aperçoit, n'est point une vision, ni un attouchement, ni une imagination, et ne l'a jamais été, quoiqu'il le semblât ainsi auparavant, mais seulement une inspection de l'esprit, laquelle peut être imparfaite et confuse, comme elle était auparavant, ou bien claire et distincte, comme elle est à présent, selon que mon attention se porte plus ou moins aux choses qui sont en elle, et dont elle est composée.[1]

Alors que le morceau de cire intervenait dans la méditation comme un exemple typique de ces corps que nous pensons aisément connaître, sa nature demeure incertaine. Ce qui en est dit est encore imprécis et prend la forme d'une concession (« certes ») qui suggère que ce point est secondaire, comme le confirme la réponse qui suit cette question. Pour signaler le glissement de la réflexion, Descartes le souligne avec la formule d'insistance : « ce qui est à remarquer ». L'objet à connaître (la cire, « que je vois, que je touche, que j'imagine ») s'efface au profit de l'opération par laquelle je le connais : l'énumération des genres de connaissances possibles reprend le triptyque voir – toucher – imaginer sans plus de référence à la substance concernée (« sa perception, ou bien l'action par laquelle on l'aperçoit, n'est point une vision, ni un attouchement, ni une imagination »). En fin de compte, le résultat le plus clair des investigations de notre pensée ne concerne pas la nature de la cire mais l'existence de cette « inspection de l'esprit », voire l'existence de cet esprit qui inspecte. Arrivé à ces lignes, il semble bien que Descartes vient de refaire, une deuxième fois, le trajet de la « Deuxième méditation », celui qui mène d'une erreur dont on est persuadé à une vérité qu'on ne croit pas encore.

Ainsi, dans les lignes qui suivent, l'expérience de pensée du morceau de cire cède la place à quelques réflexions plus générales sur la tendance de l'esprit à se tromper, réflexions que nous pouvons lire comme une réitération de l'opération. Descartes relâche la bride de son esprit et lui donne une autre opportunité de succomber à son erreur familière, avant de le ramener vers la vérité.

> Cependant je ne me saurais trop étonner, quand je considère combien mon esprit a de faiblesse, et de pente qui le porte insensiblement dans l'erreur. Car encore que sans parler je considère tout cela en moi-même, les paroles toutefois

[1] *Id*., p. 24-25 (VII, p. 31 pour le latin).

> m'arrêtent, et je suis presque trompé par les termes du langage ordinaire ; car nous disons que nous voyons la même cire, si on nous la présente, et non pas que nous jugeons que c'est la même, de ce qu'elle a même couleur et même figure ; d'où je voudrais presque conclure, que l'on connaît la cire par la vision des yeux, et non par la seule inspection de l'esprit, si par hasard je ne regardais d'une fenêtre des hommes qui passent dans la rue, à la vue desquels je ne manque pas de dire que je vois des hommes, tout de même que je dis que je vois de la cire ; et cependant que vois-je de cette fenêtre, sinon des chapeaux et des manteaux, qui peuvent couvrir des spectres ou des hommes feints qui ne se remuent que par ressorts ? Mais je juge que ce sont de vrais hommes, et ainsi je comprends, par la seule puissance de juger qui réside en mon esprit, ce que je croyais voir de mes yeux.[1]

Cette reprise le prouve, Descartes n'a pas encore assimilé la vérité de la « Deuxième méditation » et il en fait le reproche à la faiblesse de son esprit, trop peu entrainé encore pour être capable de résister à « la pente qui le porte insensiblement dans l'erreur ». C'est donc un deuxième exercice, complémentaire de celui du morceau de cire, qui débute ici ; un exercice au cours duquel une remarque sur les abus du langage se prolonge en une nouvelle expérience de pensée, celle des hommes aperçus par la fenêtre. Il vise à nous défaire de la même opinion mais en l'attaquant sur un autre front ou, pour le dire autrement, en ciblant un autre point par lequel notre esprit y adhère : le caractère inapproprié de notre langage. En effet, telle est la donnée nouvelle qui complète l'analyse précédente et empêche cette reprise de n'en être que l'inutile redite : le langage cristallise les approximations de la pensée et contribue à leur implantation dans notre esprit. Il achève, par conséquent, de nous convaincre que nous savons que la cire fondue est la même que celle qui avait, un instant auparavant, la forme solide d'un bâton ; et même, il nous convainc que nous le savons parce que nous le voyons. Il masque la réalité, qui est que nous ne voyons pas mais jugeons que la cire fondue est la même.

On découvre néanmoins que, malgré le travail effectué en ce sens jusqu'à présent, et ce à deux reprises, l'esprit n'est pas encore réformé. En effet, s'il échappe *in extremis* à la répétition de l'erreur (« d'où je voudrais presque conclure, que l'on

[1] *Id*., p. 25 (VII, p. 31-32 pour le latin).

connaît la cire par la vision des yeux, et non par la seule inspection de l'esprit »), ce n'est pas parce qu'il a méthodiquement redressé ce qui déviait dans l'opération intellectuelle qu'il effectuait mais de manière fortuite (« si par hasard je ne regardais d'une fenêtre des hommes qui passent dans la rue »). S'il n'avait pas, nous dit-il du moins, regardé par la fenêtre et constaté un écart entre ce qu'il voit (des manteaux et des chapeaux) et ce qu'il affirme (ce sont des êtres humains et non des spectres ou des automates), il n'aurait probablement pas eu l'idée de distinguer la perception et le jugement. C'est donc ainsi qu'il réalise une troisième fois le trajet entre ses anciennes opinions et sa conclusion nouvelle. Après le *cogito*, puis le morceau de cire, la méditation repasse une fois de plus au même endroit. Elle ne produit pas un résultat nouveau ; elle ne dévoile pas une vérité jusqu'alors inconnue ; elle répète ce qui est déjà connu mais pas encore cru, à savoir que la première chose qu'on puisse vraiment connaître est l'esprit, puisque son activité de doute et d'investigation cause la saisie qui nous révèle sa présence.

Cela n'est pas encore assez. Descartes se veut méthodique et sa méthode est précisément élaborée pour ne rien devoir au hasard. Il ne saurait donc se satisfaire de cette situation. Un troisième exercice est nécessaire. Toutefois, les deux précédents ne sont pas restés sans effet et celui-ci peut franchir plus rapidement les premières étapes du raisonnement pour se rendre plus directement à l'idée que l'examen du morceau de cire lui fait connaître l'existence et l'activité de son esprit :

> Mais quand je distingue la cire d'avec ses formes extérieures, et que, tout de même que si je lui avais ôté ses vêtements, je la considère toute nue, certes, quoiqu'il se puisse encore rencontrer quelque erreur dans mon jugement, je ne la puis concevoir de cette sorte sans un esprit humain.
> Mais enfin que dirai-je de cet esprit, c'est-à-dire de moi-même ? Car jusques ici je n'admets en moi autre chose qu'un esprit. Que prononcerai-je, dis-je, de moi qui semble concevoir avec tant de netteté et de distinction ce morceau de cire ? Ne me connais-je pas moi-même, non seulement avec bien plus de vérité et de certitude, mais encore avec beaucoup plus de distinction et de netteté ? Car si je juge que la cire est, ou existe, de ce que je la vois, certes il suit bien plus évidemment que je suis, ou que j'existe moi-même, de ce que je la vois. Car il se peut faire que ce que je vois ne soit pas, en effet, de la cire ; il peut aussi arriver que je n'aie pas même des yeux pour voir aucune chose ; mais il ne se peut pas

> faire que, lorsque je vois, ou (ce que je ne distingue plus) lorsque je pense voir, que moi qui pense ne sois quelque chose. De même, si je juge que la cire existe, de ce que je la touche, il s'ensuivra encore la même chose, à savoir que je suis ; et si je le juge de ce que mon imagination me le persuade, ou de quelque autre cause que ce soit, je conclurai toujours la même chose. Et ce que j'ai remarqué ici de la cire, se peut appliquer à toutes les autres choses qui me sont extérieures, et qui se rencontrent hors de moi.[1]

Jamais auparavant dans l'analyse du morceau de cire Descartes n'avait retrouvé aussi explicitement les conclusions du *cogito* ; il fallait comprendre à demi-mots que l'évocation de l'inspection de l'esprit était une manière de signaler qu'il se fait connaître de nous plus sûrement qu'il ne nous fait connaître la cire. Désormais, ce point est affirmé sans ambages, ce qu'on interprètera comme le signe d'une plus grande aisance de l'esprit sur cette question. Sa tendance naturelle se corrige, il lui est de moins en moins difficile d'éviter l'erreur. Et pour consolider cet acquis, Descartes élargit la réflexion au-delà du seul cas de la cire. Chaque objet de connaissance fournit au sujet l'occasion d'éprouver la présence de son esprit :

> Or si la notion ou la connaissance de la cire semble être plus nette et plus distincte, après qu'elle a été découverte non seulement par la vue ou par l'attouchement, mais encore par beaucoup d'autres causes, avec combien plus d'évidence, de distinction et de netteté, me dois-je connaître moi-même, puisque toutes les raisons qui servent à connaître et concevoir la nature de la cire, ou de quelque autre corps, prouvent beaucoup plus facilement et plus évidemment la nature de mon esprit ? Et il se rencontre encore tant d'autres choses en l'esprit même, qui peuvent contribuer à l'éclaircissement de sa nature, que celles qui dépendent du corps, comme celles-ci, ne méritent quasi pas d'être nombrées.[2]

On se souvient qu'au début de l'épisode du morceau de cire, l'attention de Descartes avait immédiatement été attirée par les qualités sensibles de cette dernière, ce qu'il avait alors appelé « toutes les choses qui peuvent distinctement faire connaître un corps » ; à présent, il leur accorde moins d'importance, affirmant que « celles qui dépendent du corps […] ne méritent quasi pas d'être nombrées ». Elles importent

[1] *Id*., p. 25-26 (VII, p. 32-33 pour le latin).
[2] *Id*., p. 26 (VII, p. 33 pour le latin).

moins que l'existence de l'esprit, à laquelle elles sont subordonnées en tant qu'elles aident à la manifester. Au terme de ce dernier exercice, beaucoup plus maîtrisé que les autres, Descartes peut enfin dresser le bilan de sa méditation :

> Mais enfin me voici insensiblement revenu où je voulais ; car, puisque c'est une chose qui m'est à présent connue, qu'à proprement parler nous ne concevons les corps que par la faculté d'entendre qui est en nous, et non point par l'imagination ni par les sens, et que nous ne les connaissons pas de ce que nous les voyons, ou que nous les touchons, mais seulement de ce que nous les concevons par la pensée, je connais évidemment qu'il n'y a rien qui me soit plus facile à connaître que mon esprit.[1]

Quel est ce point auquel Descartes voulait revenir, comme il le déclare alors ? La réponse apparaît quelques lignes plus loin : « je connais évidemment qu'il n'y a rien qui me soit plus facile à connaître que mon esprit ». Il s'agit bien d'un retour à une idée rencontrée plus tôt dans la méditation mais un retour qui n'est pas tout à fait une redite pure et simple si on accorde tout le poids qu'il mérite à l'adverbe « évidemment ». Plus encore que la proposition centrale dans cette déclaration (« il n'y a rien qui me soit plus facile à connaître que mon esprit »), c'est l'adverbe qui en indique la modalité, et par conséquent la manière dont cette proposition est connue, qu'il faut retenir en l'occurrence : elle est une évidence, ou plutôt elle l'est devenue – à la faveur des exercices que nous venons d'examiner – alors qu'il y avait tout d'abord sur ce point une réticence.

Apparaît de ce fait une autre façon de concevoir ce qui vient de se jouer à travers l'analyse du morceau de cire. Elle a consisté, *in fine*, à faire advenir l'évidence là où elle n'était pas. Mais cette évidence ne saurait être l'impression immédiate de vérité qu'un objet suscite dans un esprit mal disposé car pétri de mauvaises habitudes. Cette pseudo-évidence est dans le texte mais elle est celle dont il faut se défaire. Telle est l'évidence de la connaissance sensible à l'occasion de laquelle on admettrait volontiers que la cire est l'ensemble des qualités sensibles que nous percevons tout de suite d'elle. Et avec elle, telles sont les « anciennes opinions » fausses mais tenaces. L'authentique évidence est le résultat d'un travail et, si elle

[1] *Id*. (VII, p. 34 pour le latin).

s'éprouve, ce n'est pas au sens où il suffirait de la ressentir mais dans la mesure où il est nécessaire de la mettre à l'épreuve, de la sommer de démontrer qu'elle n'est pas la pseudo-évidence, l'apparence trompeuse. A travers les deux méditations que nous venons de suivre, Descartes a pris conscience que la saisie de cette évidence était soumise à ce que M. Foucault nomme « une condition de spiritualité » : il faut réformer son esprit pour le rendre apte à accueillir l'authentique évidence. Mal disposé, pétri de mauvaises habitudes comme nous le disions plus haut, il ne peut que conforter et répéter ses erreurs.

Une autre expression emblématique de la spiritualité foucaldienne est illustrée par les derniers mots de la « Méditation », celle du « prix à payer » pour se montrer digne de la vérité. Descartes écrit en effet :

> Mais, parce qu'il est presque impossible de se défaire si promptement d'une ancienne opinion, il sera bon que je m'arrête un peu en cet endroit, afin que, par la longueur de ma méditation, j'imprime plus profondément en ma mémoire cette nouvelle connaissance.[1]

Ce n'est pas sans effort ni remise en cause que la connaissance se conquiert. Un intense travail est requis, ainsi que du temps. Nonobstant la facilité revendiquée de la méthode, cela ne va pas de soi. En témoignent également les premières lignes de la « Troisième méditation », dans lesquelles la résistance que Descartes affronte est évoquée :

> Je fermerai maintenant les yeux, je boucherai mes oreilles, je détournerai tous mes sens, j'effacerai même de ma pensée toutes les images des choses corporelles, ou du moins, parce qu'à peine cela se peut-il faire, je les réputerai comme vaines et comme fausses.[2]

Il est devenu évident pour Descartes que ses premiers pas vers la vérité ne peuvent se faire sur le terrain de la connaissance sensible ; c'est un gain majeur des deux méditations passées. Mais l'ampleur de la tâche est telle que Descartes reconnaît à la fois devoir et ne pas pouvoir le faire. Il n'empêchera pas « les images des choses

[1] *Id*.
[2] AT, IX-1, p. 27 pour la traduction française et AT, VII, p. 34 pour le latin.

corporelles » de pénétrer dans son esprit. Quoiqu'il sache qu'il ne peut pas s'y fier, il est obligé d'avouer qu'il n'est pas encore capable de fermer son esprit à ces images (« à peine cela se peut-il faire ») et il doit se replier vers un objectif plus modeste (« du moins ») : les considérer comme fausses, une fois qu'elles ont tout de même pénétré dans son esprit. La réforme est en cours, elle a fait des progrès considérables mais n'a pas atteint son point d'aboutissement.

Cette réforme a pris des formes inattendues car incohérentes au premier regard. Descartes semblait prendre la direction opposée au but qu'il disait vouloir atteindre : se tromper volontairement et plus gravement encore pour sortir de l'erreur et obtenir un jugement vrai ; se perdre encore et encore afin de ne plus errer. Mais la logique de son entreprise s'est dévoilée progressivement. Il n'a pas simplement cherché à rectifier certains de ses jugements qu'il découvrait faux. Il a voulu plus profondément apprendre à son esprit à s'orienter dans sa recherche du vrai. Et il ne pouvait savoir si cet apprentissage avait abouti qu'en se perdant de nouveau et en observant la façon dont il retrouverait son chemin.

c) Acquiescer et être persuadé

A la faveur des « Réponses » qu'il rédige pour les « Sixièmes objections » faites contre ses *Méditations métaphysiques*, Descartes s'explique sur ce qui était en jeu dans les méditations que nous venons de parcourir :

> Lorsque j'eus la première fois conclu, en suite des raisons qui sont contenues dans mes Méditations, que l'esprit humain est réellement distingué du corps, et qu'il est même plus aisé à connaître que lui, et plusieurs autres choses dont il est là traité, je me sentais à la vérité obligé d'y acquiescer (*assensionem*), parce que je ne remarquais rien en elles qui ne fût bien suivi, et qui ne fût tiré de principes très évidents, suivant les règles de la logique. Toutefois, je confesse que je ne fus pas pour cela pleinement persuadé (*persuasum*), et qu'il m'arriva presque la même chose qu'aux astronomes, qui, après avoir été convaincus par de puissantes raisons que le soleil est plusieurs fois plus grand que toute la terre, ne sauraient pourtant s'empêcher de juger qu'il est plus petit, lorsqu'ils jettent les

yeux sur lui.[1]

La référence à l'esprit qui « est réellement distingué du corps » et même « plus aisé à connaître que lui » permet d'identifier les deux premières méditations. La mention « et plusieurs autres choses dont il est là traité » nous conduira à nous demander si d'autres méditations, par la suite, sont également concernées par ce qui est théorisé ici après avoir été pratiqué là. Pour l'essentiel, il s'agit du hiatus entre deux modalités distinctes de notre rapport à la vérité, l'assentiment (*assensio*) et la persuasion (*persuasio*), dont Descartes a fait l'expérience dans son œuvre ainsi que l'a souligné Henri Gouhier dans les deux analyses de *La pensée métaphysique de Descartes*[2] qu'il consacre à ce point.

A cette occasion, il définit l'*assensio* :

> Lorsque la véritable évidence éclaire l'esprit, l'*assensio* est irrésistible ; il y a une espèce de contrainte : aussitôt que je perçois quelque chose fort clairement distinctement, je ne peux pas ne pas croire qu'elle est vraie, …*non possim non credere verum esse* […].[3]

Quant à la *persuasio* :

> En fait, Descartes ne cesse d'employer *persuasio* pour désigner cet état de certitude qui nous attache à nos opinions et nous dispense de remettre en question ce que, à tort ou à raison, nous croyons être leur vérité.[4]

L'idéal serait que seule *l'assensio* provoque la *persuasio* et donc qu'une idée, à la condition qu'elle ait été démontrée dans les règles, soit désormais indéfectiblement tenue pour vraie par l'esprit. Force est de constater que ce n'est pas toujours le cas et qu'il existe des configurations imparfaites. En certains cas, l'esprit demeure prisonnier de préjugés qui, ne méritant pourtant pas son assentiment, parviennent à le persuader ; en d'autres, il a démontré qu'une idée méritait son assentiment mais il

[1] AT, IX-1, p. 238-239 pour la traduction française ; AT, VII, p. 440 pour le texte latin.
[2] H. Gouhier, *La pensée métaphysique de Descartes*, Paris, Vrin, 1962, p. 41-42 et 91-93.
[3] *Op. cit*, p. 92 (la formule latine est une citation de la « Cinquième méditation », AT, VII, p. 69).
[4] *Id*.

ne réussit pas se persuader durablement de sa vérité. Ce dernier cas de figure est celui que Descartes constate à deux reprises au moins et que Gouhier décrit en ces termes :

> Philosophiquement, évidences et déductions sont pleinement satisfaisantes : l'*assensio* est irrésistible. Psychologiquement, c'est un fait que l'*assensio* n'entraîne pas une *persuasio*.[1]

Ce faisant, Descartes place (consciemment ou non) ses pas dans ceux de Cicéron qui écrivait avec le même vocabulaire :

> CICERON : Après la mort, selon toutes ces opinions, il n'y a plus rien qui nous touche; car le sentiment se perd avec la vie. Or, du moment qu'on ne sent plus, il n'y a plus de risque à courir. Quant aux autres opinions, elles n'ont rien qui ne flatte vos espérances : supposé qu'il vous soit doux de croire qu'un jour votre âme peut aller dans le ciel, comme dans sa véritable patrie.
> L'AUDITEUR : Oui, cette idée me plaît, et je souhaiterais qu'il en fût ainsi ; mais cette opinion fût-elle fausse, je saurais gré à qui me la persuaderait (*persuaderi*).
> CICERON : Pour cela qu'avez-vous besoin de moi? Puis-je surpasser l'éloquence de Platon ? Relisez avec soin ce qu'il a écrit de l'âme, vous n'aurez rien de plus à désirer.
> L'AUDITEUR : Je l'ai lu, et plus d'une fois. Pendant que je suis à ma lecture, je sens, à la vérité, qu'elle me persuade (*assentior*) ; mais du moment que j'ai quitté le livre, et que je rêve en moi-même à l'immortalité de l'âme, il m'arrive, je ne sais comment, de retomber dans mes doutes.[2]

Qu'en sera-t-il de la suite ? Va-t-il falloir que, de méditation en méditation, Descartes reproduise la même démarche : discrédit de l'ancienne opinion (*persuasio* sans *assensio*), puis élaboration d'une nouvelle opinion (*assensio* sans *persuasio*), et enfin accréditation de la nouvelle opinion (*assensio* et *persuasio* conjointes) ? Eprouvera-t-il toujours autant de difficulté à ancrer dans son esprit le résultat de ses méditations ? L'œuvre nous fait une promesse : une fois qu'il sera exercé, notre esprit ne sera plus tenu à l'écart de la vérité par ses anciennes opinions, il se

[1] *Id.*, p. 42
[2] Cicéron, *Tusculanes*, livre I, XI, 24, Paris, « Collection des Universités de France » Les Belles Lettres, 1960, p.18-19.

familiarisera avec le vrai et l'embrassera plus facilement, plus complètement, plus rapidement. A mesure que l'on progresse dans la lecture des *Méditations*, ces exercices spirituels devraient donc disparaître, ou du moins se faire moins appuyés, la résistance de l'esprit diminuant avec l'entraînement.

On s'interrogera donc sur le statut qu'il convient d'accorder à un extrait de la « Troisième méditation » qui partage avec les analyses du malin génie et du morceau de cire, un air de famille. Il s'agit de la deuxième version de la preuve de l'existence de Dieu par les effets. Alors qu'il peut conclure de ce qu'il vient d'écrire, que l'idée de Dieu comme être parfait ne peut avoir été placée dans son esprit que par un être lui-même parfait, si bien qu'il ne saurait en être l'auteur et doit reconnaître que cet être parfait existe, Descartes ajoute :

> Et certes je ne vois rien, en tout ce que je viens de dire, qui ne soit très aisé à connaître par la lumière naturelle à tous ceux qui voudront y penser soigneusement ; mais lorsque je relâche quelque chose de mon attention, mon esprit se trouvant obscurci et comme aveuglé par les images des choses sensibles, ne se ressouvient pas facilement de la raison pourquoi l'idée que j'ai d'un être plus parfait que le mien, doit nécessairement avoir été mise en moi par un être qui soit en effet plus parfait.[1]

On retrouve indubitablement dans ce texte certains des marqueurs qui caractérisaient nos extraits des deux premières méditations. En premier lieu, tous ont en commun une même structure, repérable en l'occurrence au balancement entre « certes » et « mais ». Ici comme avant, aux exigences formelles de la démonstration (*assensio*) sont opposées les conditions concrètes de la vie de l'esprit (*persuasio*). Les premières devraient idéalement conduire à adopter sans réserve la conclusion du raisonnement et les secondes entraînent au contraire une résistance à la vérité et une permanence de l'erreur. En deuxième lieu, on retrouve dans cet extrait le même point de bascule qui enclenche le retour aux anciennes opinions : « lorsque je relâche quelque chose de mon attention ». Dès lors qu'il n'est plus mobilisé par l'effort de la démonstration, l'esprit retombe dans ses travers familiers. La vérité n'est pas encore, à l'issue de cet effort, suffisamment évidente ; sa saisie requiert un

[1] AT, IX-1, p. 38 pour la traduction française et AT, VII, p. 47 pour le latin.

surcroît d'attention et Descartes n'est pas capable, à ce stade, de fournir durablement cet effort. En troisième et dernier lieu, Descartes pointe la même défaillance à l'origine du phénomène que nous venons de décrire : l'importance excessive accordée jusqu'alors à la connaissance sensible (« mon esprit se trouvant obscurci et comme aveuglé par les images des choses sensibles »).

Cela dit, d'autres des marqueurs de la démarche de Descartes dans les exercices de clôture des deux premières méditations sont absents du texte de la « Troisième méditation ». Il en est ainsi de l'expression « anciennes opinions », emblématique de cette résistance au vrai qui justifie la mobilisation du malin génie et du morceau de cire. A cause de ces « anciennes opinions » auxquelles Descartes accorde toujours du crédit, il peine à se laisser persuader par les nouvelles. Tel n'est pas le cas dans la « Troisième méditation » puisque la thèse de celle-ci, l'existence de Dieu, est précisément l'une des plus « anciennes opinions » de Descartes, ainsi qu'il l'admet lui-même, par exemple, dans la « Première Méditation » :

> Toutefois il y a longtemps que j'ai dans mon esprit une certaine opinion, qu'il y a un Dieu qui peut tout, et par qui j'ai été créé et produit tel que je suis.[1]

De même, dans la deuxième maxime de la morale par provision :

> La première était d'obéir aux lois et aux coutumes de mon pays, retenant constamment la religion en laquelle Dieu m'a fait la grâce d'être instruit dès mon enfance, et me gouvernant en toute autre chose suivant les opinions les plus modérées et les plus éloignées de l'excès qui fussent communément reçues en pratique par les mieux sensés de ceux avec lesquels j'aurais à vivre.[2]

Cette déclaration confirme le propos rapporté par le biographe de Descartes, Adrien Baillet, selon lequel celui-ci avait « la religion de sa nourrice »[3]. Ce passage de la « Troisième méditation » obéit donc, à bien y regarder, à une logique différente de celle du malin génie et du morceau de cire. On le comprend en notant que Descartes

[1] Le latin de 1641 donne « *quaedam est meae menti vetus opinio* [ancienne opinion] » ; la traduction française transfère l'information donnée par l'adjectif *vetus* dans la formule « il y a longtemps », AT, IX-1, p. 16 pour la traduction et AT, VII, p. 21 pour le latin.
[2] AT, VI, p. 23.
[3] Adrien Baillet, *Vie de M. Descartes*, Paris, Editions des Malassis, 2012, p. 952-953.

écrit précisément que ce n'est pas avec l'idée de l'existence de Dieu que son esprit doit se familiariser mais avec l'argument qui soutient la preuve de son existence (« la raison pourquoi l'idée que j'ai d'un être plus parfait que le mien, doit nécessairement avoir été mise en moi par un être qui soit en effet plus parfait »). Quelques pages plus loin, quand arrive le moment de conclure la « Toisième méditation », il insiste de nouveau sur l'argument plutôt que sur la thèse :

> Et toute la force de l'argument dont j'ai ici usé pour prouver l'existence de Dieu, consiste en ce que je reconnais qu'il ne serait pas possible que ma nature fût telle qu'elle est, c'est-à-dire que j'eusse en moi l'idée d'un Dieu, si Dieu n'existait véritablement […].[1]

Enfin, on observe une dernière différence dans la façon dont Descartes prend temporairement congé de son lecteur au terme de la méditation. Dans les deux précédentes, en se fondant sur la difficulté de renoncer à ses « anciennes opinions », Descartes faisait valoir que les exercices qu'on venait de lire n'y suffiraient pas et que la soirée, voire la nuit, qui le séparaient de la prochaine méditation ne seraient pas de trop pour poursuivre cet effort. Cela donnait, pour la « Première méditation », un paragraphe dans lequel l'emploi du futur peut s'interpréter comme la marque de sa résolution de prolonger la réflexion :

> Je demeurerai obstinément attaché à cette pensée ; et si, par ce moyen, il n'est pas en mon pouvoir de parvenir à la connaissance d'aucune vérité, à tout le moins il est en ma puissance de suspendre mon jugement. C'est pourquoi je prendrai garde soigneusement de ne point recevoir en ma croyance aucune fausseté, et préparerai si bien mon esprit à toutes les ruses de ce grand trompeur, que, pour puissant et rusé qu'il soit, il ne me pourra jamais rien imposer.[2]

Le paragraphe suivant confirme que le travail amorcé dans cette méditation n'est pas achevé et que l'ampleur de la tâche pourrait décourager Descartes :

> Mais ce dessein est pénible et laborieux, et une certaine paresse m'entraîne

[1] AT, IX-1, p. 41 pour la traduction française et AT VII, p. 51-52 pour le latin.
[2] AT, IX-1, p. 18 pour la traduction française et AT, VII, p. 23 pour le latin.

> insensiblement dans le train de ma vie ordinaire. Et tout de même qu'un esclave qui jouissait dans le sommeil d'une liberté imaginaire, lorsqu'il commence à soupçonner que sa liberté n'est qu'un songe, craint d'être réveillé et conspire avec ces illusions agréables pour en être plus longuement abusé, ainsi je retombe insensiblement de moi-même dans mes anciennes opinions, et j'appréhende de me réveiller de cet assoupissement, de peur que les veilles laborieuses qui succéderaient à la tranquillité de ce repos, au lieu de m'apporter quelque jour et quelque lumière dans la connaissance de la vérité, ne fussent pas suffisantes pour éclaircir toutes les ténèbres des difficultés qui viennent d'être agitées.[1]

Le spectre du renoncement, la tentation de préférer la préservation des « illusions agréables » à la rude conquête de la vérité n'ont de sens que si l'on se place dans l'hypothèse d'une lutte continuelle pour le discrédit des anciennes opinions et l'accréditation des nouvelles.

Pour la « Deuxième méditation », plus explicitement, l'équivalent était :

> Mais, parce qu'il est presque impossible de se défaire si promptement d'une ancienne opinion, il sera bon que je m'arrête un peu en cet endroit, afin que, par la longueur de ma méditation, j'imprime plus profondément en ma mémoire cette nouvelle connaissance.[2]

La tonalité n'est plus la même dans la « Troisième méditation ». L'interruption de l'écriture ne masque pas la poursuite, par la pensée seule, de la méditation sur l'existence de Dieu ou les preuves qui en soutiennent l'idée. La méditation non écrite qui va suivre change d'objet, elle est un temps de recueillement, de contemplation à la tonalité plus directement religieuse :

> Mais, auparavant que j'examine cela plus soigneusement, et que je passe à la considération des autres vérités que l'on en peut recueillir, il me semble très à propos de m'arrêter quelque temps à la contemplation de ce Dieu tout parfait, de peser tout à loisir ses merveilleux attributs, de considérer, d'admirer et d'adorer

[1] *Id*.
[2] AT, IX-1, p. 26 pour la traduction française et AT, VII, p. 34 pour le latin.

> l'incomparable beauté de cette immense lumière, au moins autant que la force de mon esprit, qui en demeure en quelque sorte ébloui, me le pourra permettre.
>
> Car, comme la foi nous apprend que la souveraine félicité de l'autre vie ne consiste que dans cette contemplation de la Majesté divine, ainsi expérimentons-nous dès maintenant qu'une semblable méditation, quoique incomparablement moins parfaite, nous fait jouir du plus grand contentement que nous soyons capables de ressentir en cette vie.[1]

Cela implique-t-il que l'esprit de Descartes, suffisamment exercé par les deux premières méditations, peut désormais faire aisément correspondre *assensio* et *persuasio* ? Ou bien est-ce la nature spécifique de la thèse en jeu dans cette méditation qui justifie une telle différence ?

d) Les dernières méditations

Les lignes qui ouvrent la « Quatrième méditation » nous fournissent d'importants éléments de réponse. Elles ont pour fonction, comme le faisaient les premières lignes de chaque méditation avant celle-ci[2], de replacer dans son contexte la réflexion de Descartes et, ce faisant, de nous rappeler que nous ne faisons pas que suivre le déploiement d'une pensée indépendante des circonstances de son effectuation, mais que nous assistons à une performance philosophique inséparable de la situation concrète qui en est le cadre, et même, la condition. Pour le dire dans les termes dont use Foucault dans son article de 1972, Descartes n'est pas « un

[1] AT, IX-1, p. 41-42 pour la traduction française et AT, VII, p. 52 pour le latin.

[2] On pense à des remarques telles que celles-là : « Maintenant donc que mon esprit est libre de tous soins, et que je me suis procuré un repos assuré dans une paisible solitude, je m'appliquerai sérieusement et avec liberté à détruire généralement toutes mes anciennes opinions » (« Première méditation », AT, IX-1, p. 13) ; ou encore : « La Méditation que je fis hier m'a rempli l'esprit de tant de doutes, qu'il n'est plus désormais en ma puissance de les oublier. Et cependant je ne vois pas de quelle façon je les pourrai résoudre ; et comme si tout à coup j'étais tombé dans une eau très profonde, je suis tellement surpris, que je ne puis ni assurer mes pieds dans le fond, ni nager pour me soutenir au-dessus. […] Archimède, pour tirer le globe terrestre de sa place et le transporter en un autre lieu, ne demandait rien qu'un point qui fût fixe et assuré. Ainsi j'aurai droit de concevoir de hautes espérances, si je suis assez heureux pour trouver seulement une chose qui soit certaine et indubitable » (« Deuxième méditation », AT, IX-1, p. 18-19) ; enfin, mais dans une moindre mesure : « Je fermerai maintenant les yeux, je boucherai mes oreilles, je détournerai tous mes sens, j'effacerai même de ma pensée toutes les images des choses corporelles, ou du moins, parce qu'à peine cela se peut-il faire, je les réputerai comme vaines et comme fausses ; et ainsi m'entretenant seulement moi-même, et considérant mon intérieur, je tâcherai de me rendre peu à peu plus connu et plus familier à moi-même » (« Troisième méditation », AT, IX-1, p. 27).

sujet fixe, invariant et neutralisé » ; il est « mobile et modifiable », ce qui justifie les bilans réguliers qu'il insère dans son propos quant à son état de sujet méditant et à son évolution. Le contraste entre les première et quatrième étapes de son itinéraire spirituel est assez saisissant :

> Je me suis tellement accoutumé ces jours passés à détacher mon esprit des sens, et j'ai si exactement remarqué qu'il y a fort peu de choses que l'on connaisse avec certitude touchant les choses corporelles, qu'il y en a beaucoup plus qui nous sont connues touchant l'esprit humain, et beaucoup plus encore de Dieu même, que maintenant je détournerai sans aucune difficulté ma pensée de la considération des choses sensibles ou imaginables, pour la porter à celles qui, étant dégagées de toute matière, sont purement intelligibles.[1]

Trois points attirent notre attention dans cet *incipit* de la « Quatrième méditation ».

En premier lieu, l'usage du verbe « s'accoutumer » répond au « désaccoutumer » de la « Première méditation » (« je ne me désaccoutumerai jamais d'y acquiescer », s'agissant de ses anciennes opinions[2]). Cette désaccoutumance n'était rien de moins que l'objectif affiché par Descartes dans son « Abrégé des six méditations suivantes » pour la première d'entre elles :

> Or, bien que l'utilité d'un doute si général ne paraisse pas d'abord, elle est toutefois en cela très grande, qu'il nous délivre de toutes sortes de préjugés, et nous prépare un chemin très facile pour accoutumer notre esprit à se détacher des sens, et enfin, en ce qu'il fait qu'il n'est pas possible que nous puissions plus avoir aucun doute, de ce que nous découvrirons après être véritable.[3]

Et on le retrouve dans la présentation de la troisième :

> Dans la troisième Méditation, il me semble que j'ai expliqué assez au long le principal argument dont je me sers pour prouver l'existence de Dieu. Toutefois, afin que l'esprit du lecteur se pût plus aisément abstraire des sens, je n'ai point voulu me servir en ce lieu-là d'aucunes comparaisons tirées des choses

[1] AT, IX-1, p. 42 pour la traduction française et AT, VII, p. 52-53 pour le latin.
[2] AT, IX-1, p. 17 pour la traduction française et AT, VII, p. 22 pour le latin.
[3] AT, IX-1, p. 9 pour la traduction française et AT, VII, p. 12 pour le latin.

> corporelles, si bien que peut-être il y est demeuré beaucoup d'obscurités, lesquelles comme j'espère seront entièrement éclaircies dans les réponses que j'ai faites aux objections qui m'ont depuis été proposées.[1]

Mais plus largement, à l'échelle de l'œuvre entière et non plus de telle ou telle méditation, cette ambition est mentionnée dès l' « Epître à Messieurs les Doyen et Docteurs de la sacrée faculté de théologie de Paris » :

> [E]ncore que j'estime que celles dont je me sers ici égalent ou même surpassent en certitude et évidence les démonstrations de géométrie, j'appréhende néanmoins qu'elles ne puissent pas être assez suffisamment entendues de plusieurs, tant parce qu'elles sont aussi un peu longues et dépendantes les unes des autres, que principalement parce qu'elles demandent un esprit entièrement libre de tous préjugés, et qui se puisse aisément détacher du commerce des sens.[2]

Les mêmes termes reviennent dans la « Préface de l'auteur au lecteur » :

> Au contraire, je ne conseillerai jamais à personne de le lire, sinon à ceux qui voudront avec moi méditer sérieusement, et qui pourront détacher leur esprit du commerce des sens, et le délivrer entièrement de toutes sortes de préjugés, lesquels je ne sais que trop être en fort petit nombre.[3]

Si l'auteur a choisi, quand il s'est agi de résumer en quelques phrases son œuvre, de mettre en valeur cette idée, on est en droit de croire qu'il lui importait vraiment de changer cette habitude très profondément implantée en son esprit mais source de ses erreurs. En déclarant désormais qu'il est parvenu à prendre l'habitude contraire, il revendique explicitement un succès majeur : il a modifié, plus qu'un jugement faux, la tournure d'esprit qui le poussait vers l'erreur.

En deuxième lieu, on remarquera qu'il réitère son diagnostic : ses erreurs viennent

[1] *Id*. p. 11 (VII, p. 14 pour le latin).
[2] AT, IX-1, p. 6-7 pour la traduction française ; AT, VII, p. 4 pour l'original latin.
[3] AT, VII, p. 9 (en latin) : « quin etiam nullis author sum ut haec legant, nisi tantùm iis qui seriò mecum meditari, mentemque a sensibus, simulque ab omnibus praejudiciis, abducere poterunt ac volent, quales non nisi admodum paucos reperiri satis scio ».

du trop grand attachement de sa pensée aux données sensibles et deux formules l'expriment clairement (« détacher mon esprit des sens »[1] et « la considération des choses sensibles ou imaginables »). Néanmoins, il n'est pas moins clair que le pouvoir de séduction du sensible est toujours opérant. Descartes n'a pas supprimé l'attrait de son esprit pour cet aspect sensible du réel ; à cette mauvaise habitude qu'il conserve tout en l'affaiblissant, il en a ajouté une deuxième, celle de se reprendre et de s'affranchir de l'influence du sensible sur son esprit. S'il parle de « s'en détacher », de « s'en abstraire » ou de « s'en détourner » (*abducere* dans les textes latins, avec le préfixe ab- qui marque le mouvement de sortie à partir de), c'est bien la preuve qu'il n'est pas insensible aux choses corporelles et que c'est encore et toujours vers elles que, dans un premier temps, son esprit se porte spontanément[2]. Mais l'effort pour s'arracher, dans un second temps, à cette influence – effort qui était auparavant présenté comme conséquent voire presque insurmontable – est à présent très atténué puisque c'est « sans aucune difficulté » que Descartes admet finalement que les choses corporelles n'ont pas la clarté ni la distinction des choses spirituelles. Tel est le gain principal de tout le travail accompli au fil des trois premières méditations.

En dernier lieu, on constate que l'existence de Dieu apparait ici comme faisant l'objet d'une saisie qui surclasse toute autre (« et beaucoup plus encore de Dieu même »), y compris celle du *cogito*. Outre la répétition de l'exercice, les progrès du philosophe sont par conséquent le fruit du statut spécifique de la connaissance de Dieu. Le deuxième paragraphe de la « Quatrième méditation », juste après le texte sur lequel nous venons de nous pencher, confirme le statut particulier de l'évidence qui éclaire l'idée de Dieu selon Descartes :

> Et certes l'idée que j'ai de l'esprit humain, en tant qu'il est une chose qui pense, et non étendue en longueur, largeur et profondeur, et qui ne participe à rien de ce qui appartient au corps, est incomparablement plus distincte que l'idée d'aucune chose corporelle. Et lorsque je considère que je doute, c'est-à-dire que je suis une chose incomplète et dépendante, l'idée d'un être complet et indépendant,

[1] Formule qui apparaît déjà dans l'extrait de la Préface et dans celui de l'Abrégé cités ci-dessus.
[2] On retrouve en l'occurrence un cheminement très proche de celui des stoïciens et de leur doctrine de l'assentiment : le commentaire qui accompagne la représentation est irrépressible et l'entrainement stoïcien ne consiste pas à le supprimer mais à le reprendre et à décider s'il recevra ou non notre assentiment.

> c'est-à-dire de Dieu, se présente à mon esprit avec tant de distinction et de clarté ; et de cela seul que cette idée se retrouve en moi, ou bien que je suis ou existe, moi qui possède cette idée, je conclus si évidemment l'existence de Dieu, et que la mienne dépend entièrement de lui en tous les moments de ma vie, que je ne pense pas que l'esprit humain puisse rien connaître avec plus d'évidence et de certitude. Et déjà il me semble que je découvre un chemin qui nous conduira de cette contemplation du vrai Dieu (dans lequel tous les trésors de la science et de la sagesse sont renfermés) à la connaissance des autres choses de l'Univers.[1]

Une gradation se met en place dans ces lignes. Tout d'abord, la connaissance des choses corporelles est présentée comme inférieure à celle de l'esprit. La deuxième est décrite comme « plus distincte » que la première, ce qui constitue un avantage majeur dans la doctrine cartésienne. Mais à son tour, l'esprit humain (« une chose incomplète et dépendante ») est présenté relativement à « l'idée d'un être complet et indépendant, c'est-à-dire de Dieu ». On est passé de la pseudo-évidence des corps à l'évidence du cogito pour enfin atteindre l'évidence maximale de l'existence de Dieu. L'écart qui sépare ce troisième degré d'évidence de celui du *cogito* trouve sa formulation la plus nette dans l'expression : « je ne pense pas que l'esprit humain puisse rien connaître avec plus d'évidence et de certitude ». Et c'est bien de Dieu qu'il parle alors, non du *cogito*.

La formation spirituelle de Descartes, au fil des *Méditations métaphysiques*, passe donc par les exercices que constituent l'argument du malin génie et l'analyse du morceau de cire, mais elle ne s'accomplit tout à fait que par la méditation sur l'existence de Dieu ; non pas simplement parce que cet exercice supplémentaire consolide le travail amorcé au cours des deux autres mais aussi et surtout parce qu'il permet à Descartes de rencontrer une évidence d'une nature telle qu'il ne lui est plus possible, désormais, de se laisser piéger par la pseudo-évidence du sensible. Disposant d'une expérience qui révèle par contraste la médiocrité de l'évidence sensible, il s'en détache plus facilement. Ainsi, nous devons reconnaître que l'évidence du cogito, quoique première chronologiquement dans le processus des *Méditations*, n'est peut-être pas première axiologiquement. L'évidence de l'existence

[1] AT, IX-1, p. 42 pour la traduction française et AT, VII, p. 52 pour le latin.

de Dieu, éprouvée plus tard, semble en mesure de fournir un meilleur paradigme du vrai.

Explicitée au début de la « Quatrième méditation », cette situation résulte de ce qui s'est produit dans la troisième :

> Lorsque je fais réflexion sur moi, non seulement je connais que je suis une chose imparfaite, incomplète, et dépendante d'autrui, qui tend et qui aspire sans cesse à quelque chose de meilleur et de plus grand que je ne suis, mais je connais aussi, en même temps, que celui duquel je dépends possède en soi toutes ces grandes choses auxquelles j'aspire, et dont je trouve en moi les idées, non pas indéfiniment et seulement en puissance, mais qu'il en jouit en effet actuellement et infiniment, et ainsi qu'il est Dieu.[1]

Après la « Quatrième méditation », cette fonction paradigmatique de la connaissance de Dieu est reconnue et assumée. La « Cinquième méditation » récapitule l'évolution à laquelle nous venons d'assister, dans un récit qui procède par comparaison entre l'avant et l'après :

> Et pour ce qui est de Dieu, certes, si mon esprit n'était prévenu d'aucun préjugé, et que ma pensée ne se trouvât point divertie par la présence continuelle (55) des images des choses sensibles, il n'y aurait aucune chose que je connusse plutôt ni plus facilement que lui. Car y a-t-il rien de soi plus clair et plus manifeste, que de penser qu'il y a un Dieu, c'est-à-dire un être souverain et parfait, en l'idée duquel seul l'existence nécessaire ou éternelle est comprise, et par conséquent qui existe ?[2]

Apparait ici sous une forme conditionnelle (« si mon esprit n'était prévenu d'aucun préjugé ») ce qui correspond à vrai dire à la description d'un passé récent : quand l'esprit de Descartes était soumis aux préjugés et quand les choses sensibles détournaient son esprit des choses essentielles, il ne pouvait considérer l'existence de Dieu dans toute son évidence. A présent qu'il s'est détaché de cela, il le conçoit très bien :

[1] AT, IX-1, p. 41 pour la traduction française et AT, VII, p. 51 pour le latin.
[2] AT, IX-1, p. 54-55 (VII, p. 69 pour le latin).

> Et quoique, pour bien concevoir cette vérité, j'aie eu besoin d'une grande application d'esprit, toutefois à présent je ne m'en tiens pas seulement aussi assuré que de tout ce qui me semble le plus certain : mais, outre cela, je remarque que la certitude de toutes les autres choses en dépend si absolument, que sans cette connaissance il est impossible de pouvoir jamais rien savoir parfaitement.[1]

Toutefois, on ne rendrait pas justice à ces remarques en limitant leur portée à la simple considération d'une vérité isolée, l'existence de Dieu. Savoir que Dieu existe pour Descartes, ce n'est pas détenir une connaissance singulière. De façon plus structurelle, cette connaissance-là a un retentissement sur toutes les autres, dont elle est la garantie (« la certitude de toutes les autres choses en dépend » au point, dit-il, que « sans cette connaissance il est impossible de pouvoir jamais rien savoir parfaitement »). Il reconnaît donc que, par delà la rectification d'une possible erreur, l'évidence particulière qu'est la saisie de l'existence de Dieu participe grandement de la réforme complète de son esprit.

La suite du texte de la « Cinquième méditation » achève d'explorer tout le bénéfice de cette archi-évidence. Sans elle, les autres évidences ne seraient que ponctuelles et leur validité ne dépasserait pas la durée de leur présence en notre esprit :

> Car encore que je sois d'une telle nature, que, dès aussitôt que je comprends quelque chose fort clairement et fort distinctement, je suis naturellement porté à la croire vraie ; néanmoins, parce que je suis aussi d'une telle nature, que je ne puis pas avoir l'esprit toujours attaché à une même chose, et que souvent je me ressouviens d'avoir jugé une chose être vraie ; lorsque je cesse de considérer les raisons qui m'ont obligé à la juger telle, il peut arriver pendant ce temps-là que d'autres raisons se présentent à moi, lesquelles me feraient aisément changer d'opinion, si j'ignorais qu'il y eût un Dieu. Et ainsi je n'aurais jamais une vraie et certaine science d'aucune chose que ce soit, mais seulement de vagues et inconstantes opinions.[2]

[1] *Id.*, p. 55 (VII, p. 69 pour le latin).
[2] *Id.*

Grâce à cette évidence d'une incomparable intensité, l'esprit se hisse à la hauteur des exigences d'une connaissance scientifique :

> Et ainsi je reconnais très clairement que la certitude et la vérité de toute science dépend de la seule connaissance du vrai Dieu : en sorte qu'avant que je le connusse, je ne pouvais savoir parfaitement aucune autre chose. Et à présent que je le connais, j'ai le moyen d'acquérir une science parfaite touchant une infinité de choses, non seulement de celles qui sont en lui, mais aussi de celles qui appartiennent à la nature corporelle, en tant qu'elle peut servir d'objet aux démonstrations des géomètres, lesquels n'ont point d'égard à son existence.[1]

Un dernier indice peut achever de nous convaincre que la réforme de l'entendement de Descartes, avec ce qu'elle implique de spirituel au sens de Foucault, a abouti dès la « Quatrième méditation » : par la suite, il ne sera plus nécessaire d'indiquer au lecteur, par un paragraphe placé au début ou à la fin de la méditation, la situation du sujet méditant. Les remarques sur la confusion qui règne dans l'esprit de Descartes ou sur la détermination avec laquelle il aborde ce qui lui reste à accomplir, en somme les renseignements portant sur son état psychologique, disparaissent du texte des dernières méditations. Leur absence ne veut alors pas dire que la réflexion de Descartes n'est plus spirituelle mais que l'itinéraire spirituel de Descartes, préalable indispensable à la réalisation de la suite de son œuvre, est suffisamment accompli pour ne plus occuper le premier plan de son texte.

En fin de compte, Michel Foucault présentait l'articulation entre spiritualité et philosophie comme une succession historique qui rendait l'une exclusive de l'autre, tandis que nous en arrivons désormais à une représentation singulièrement différente de la sienne. Il nous apparaît que la pensée de Descartes n'a pu devenir philosophique qu'à la condition d'avoir été, dans un premier temps, spirituelle. Sans cette étape, il n'est pas déraisonnable de croire que rien de tout à fait valable n'aurait pu émerger des réflexions de notre philosophe, tant celles-ci auraient été entravées par une tournure d'esprit inadéquate.

[1] *Id.*, p. 56 (VII, p. 71 pour le latin).

Contre l'idée que Descartes inaugure une ère absolument nouvelle dans l'histoire de la pensée, initiant un paradigme philosophique qui se substituerait totalement au paradigme spirituel en vigueur depuis l'Antiquité, une étude minutieuse de ses textes et en particulier de la composition des Méditations métaphysiques *nous a permis de conclure à une indéniable continuité. L'œuvre de Descartes n'appartient pas exclusivement au registre de la philosophie (au sens foucaldien). Elle relève encore, pour partie, du registre de la spiritualité dans la mesure où, aux démonstrations qu'elle développe méthodiquement, elle adjoint des méditations et des exercices spirituels.*

Ce point est capital pour l'hypothèse qui nous occupe, à savoir l'idée qu'on retrouve chez Descartes une conception thérapeutique de la philosophie. En effet, nous nous sommes efforcés de montrer, dans la première partie de nos travaux, que cette dimension thérapeutique s'inscrivait dans un ensemble faisant de la philosophie un art de vivre et de cet art de vivre le résultat d'une pratique inscrite au cœur de l'existence du philosophe.

Si nous n'avions pu retrouver dans le corpus cartésien ce cadre, il aurait été vain de poursuivre. Mais, puisqu'il s'avère que Descartes aussi réclame du sujet philosophant une réforme de son entendement, notre hypothèse n'est pas mise hors-jeu, elle garde de sa pertinence. Encore faut-il comprendre quelle serait la maladie de l'âme dont il conviendrait de se prémunir. Les préjugés de l'enfance sont un élément essentiel de ce dispositif.

1. Sur une confidence de Descartes

a) Une clé de lecture

Alors que nous avons concentré notre attention sur les *Méditations métaphysiques*, et tout spécialement les quatre premières d'entre elles, il est remarquable qu'Henri Gouhier, dans les passages de *La pensée métaphysique de Descartes* consacrés à ce point à l'écart entre *assensio* et *persuasio*, s'intéresse beaucoup plus aux « Réponses » que Descartes rédige suite aux « Objections » qu'on lui a adressées, qu'aux « Méditations » elles-mêmes. Nous avons déjà eu l'occasion de revenir sur l'extrait des « Réponses aux Sixièmes objections » sur lequel il s'appuie. On peut considérer qu'Henri Gouhier et Etienne Gilson dont il se réclame en l'occurrence[1], confèrent à cette « confidence » [2] une fonction capitale dans leurs commentaires respectifs : elle apparaît comme la clé de lecture à partir de laquelle ils peuvent ressaisir ce qui s'était passé dans les *Méditations*. Plus exactement, ladite « confidence » explique à la fois ce qu'a enclenché le doute méthodique (la disqualification des anciennes opinions) et ce que celui-ci n'a pas été capable d'obtenir (l'adhésion aux nouvelles opinions), de sorte qu'une part non-négligeable des efforts de Descartes consiste ensuite à compenser cette lacune, c'est-à-dire à produire l'adhésion qui n'a pas naturellement découlé de la destruction des anciens préjugés.

Mais alors ce passage des « Réponses aux Sixièmes objections » apparaît même comme une clé de *re*lecture. Il faut avoir rencontré une première fois le texte des *Méditations* pour arriver aux « Objections » et à leurs « Réponses » ; et ce n'est qu'ensuite, fort de ce qu'on découvre dans cette « confidence » qu'on peut revenir aux *Méditations* elles-mêmes pour se livrer à une deuxième lecture et véritablement les comprendre. Gilson met en scène ces deux lectures dans l'une de ses *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*. Résumant la première, il écrit :

[1] Cf. ses *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, p. 165-173, citées par H. Gouhier dans *La pensée métaphysique de Descartes*, p. 41, note 1.
[2] *Op. cit.*, p. 41.

> S'il est une partie de la doctrine cartésienne que personne n'ignore et sur le sens de laquelle on se croit définitivement fixé, c'est le doute méthodique. Il suffit d'ouvrir les *Méditations* pour le rencontrer, et il remplit à lui seul la première. Descartes cherche une certitude inébranlable ; or, il constate que l'examen de ses opinions acquises lui en fait découvrir beaucoup de fausses ; il aura donc plus tôt fait de « commencer tout de nouveau dès les fondements » pour établir quelque chose de ferme et de durable dans les sciences. Pour ce faire, il supposera provisoirement que toutes ses anciennes opinions sont fausses et accumulera les raisons de douter de toutes en général, comme de chacune en particulier. Il dissout donc le témoignage de nos sens, efface la distinction entre la veille et le sommeil, et va jusqu'à soumettre au doute les vérités mathématiques en introduisant, avec l'hypothèse du « grand trompeur », un germe d'incertitude au cœur même de nos connaissances les plus assurées. Nulle hésitation ne peut donc subsister quant à l'interprétation de cette première *Méditation*.[1]

Et déjà, on pressent que cette interprétation admise sera bientôt bousculée par une relecture plus fine. Les allusions ne manquent pas pour nous le suggérer, au fil de ces lignes. Et, de fait, Gilson ajoute peu après qu'à réduire la démarche de Descartes à la recherche d'une indubitable vérité, on ignore que l'auteur lui-même accorde au doute méthodique deux avantages ; la mise au jour d'une « certitude inébranlable » n'est que l'un d'eux, le second. Quant au premier, il s'agit de ce détachement à l'égard des sens que l'attention à la dimension méditative du texte nous a rendu manifeste. Pour évoquer cette deuxième lecture du texte, Gilson a recours au vocabulaire de la spiritualité, autrement dit au vocabulaire de la formation spirituelle du sujet :

> Si tel est bien le but qu'il vise, Descartes n'a pas seulement à prouver la fausseté d'une idée, mais encore, et surtout, il lui faut lutter contre une habitude enracinée dans l'esprit. Dès lors, la première Méditation n'est plus une théorie à comprendre, c'est un exercice à pratiquer.[2]

[1] *Op. cit*., p. 184
[2] *Id*., p. 186

Plus encore, il indique expressément que cette deuxième finalité du doute méthodique, qui s'accomplit dans la dimension méditative et non plus démonstrative du texte, puise sa raison d'être dans l'impasse où se trouve Descartes à l'issue de la constitution de sa métaphysique, quand il constate qu'elle est, dans un premier temps[1], incapable de produire dans le sujet une réelle défiance à l'égard des sens :

> Pour comprendre la raison d'être de cette attitude, il faut revenir à la situation où Descartes lui-même s'était trouvé entre la conclusion de ses méditations métaphysiques et l'élaboration de sa physique : convaincu mais non persuadé, à cause de la survivance des illusions d'origine sensible dont tout homme est inévitablement victime pendant sa jeunesse.[2]

« Convaincu mais non persuadé » : les mots choisis en l'occurrence par Gilson pour décrire cette situation de Descartes achevant sa métaphysique nous renvoient assez clairement à la « confidence » des « Réponses aux Sixièmes objections », texte que Gilson a mentionné et commenté directement, une vingtaine de pages plus tôt dans son ouvrage. Au reste, comme le remarque Gouhier à l'endroit même où il nous signale ces pages de Gilson, Descartes lui-même confère à cette « confidence » une importance notable dans la mesure où c'est à elle qu'il renvoie ses interlocuteurs quand il s'entretient avec eux de la distinction du corps et de l'esprit, ainsi que de l'obstacle que représente, pour notre saisie de cette distinction, notre familiarité avec les sens.

L'occasion s'en présente une première fois dans un échange avec l'abbé de Launay :

> La réputation du R. Père de la Barde a passé aussi jusqu'à moi dans le désert, et je serais bien aise de pouvoir entièrement satisfaire aux trois points, où vous avez pris la peine de m'avertir qu'il trouve principalement de la difficulté, dans ces petits commencements de Métaphysique que j'ai ébauchés. Mais, parce que vous ne les avez touchés qu'en trois mots, j'ai peur de n'avoir pu deviner la source des difficultés qu'il y trouve ; ce qui est cause que j'ai seulement parlé, à

[1] Gilson en déduit que Descartes a reconfiguré sa métaphysique pour y insérer le doute méthodique et en veut pour preuve que tous les arguments de la « Première méditation », à l'exception du malin génie, sont au service du premier objectif, le détachement de l'esprit à l'égard des sens. Cf. *Etudes*, p. 185-186.
[2] *Id*. p. 185.

> la fin des dernières objections que j'envoie au R. Père Mersenne, de la plus générale occasion pour laquelle il me semble que la plupart ont de la peine à remarquer la distinction qui est entre l'âme et le corps : c'est à savoir, que les premiers jugements que nous avons faits de notre enfance, et depuis aussi la philosophie vulgaire, nous ont accoutumés à attribuer au corps plusieurs choses qui n'appartiennent qu'à l'âme, et d'attribuer à l'âme plusieurs choses qui n'appartiennent qu'au corps; et qu'ils mêlent ordinairement ces deux idées du corps et de l'âme en la composition des idées, qu'ils forment les qualités réelles et des formes substantielles, que je crois devoir être entièrement rejetée.[1]

A la date où il écrit, Descartes n'a pas encore reçu la dissertation du Père Dinet qu'il intègrera avec ses « Réponses » en guise de « Septièmes objections ». C'est ce que nous apprennent les lettres qu'il échange avec Huygens six mois plus tard, les 22 et 25 janvier 1642[2]. Les dernières « Objections » sont donc les sixièmes et c'est bien à la « confidence » qu'il fait référence ici. De même, dans sa lettre à Elisabeth du 2 mai 1643 :

> C'est pourquoi, puisque, dans les *Méditations* que Votre Altesse a daigné lire, j'ai tâché de faire concevoir les notions qui appartiennent à l'âme seule, les distinguant de celles qui appartiennent au corps seul, la première chose que je dois expliquer ensuite, est la façon de concevoir celles qui appartiennent à l'union de l'âme avec le corps, sans celles qui appartiennent au corps seul, ou à l'âme seule. A quoi il me semble que peut servir ce que j'ai écrit à la fin de ma réponse aux sixièmes objections; car nous ne pouvons chercher ces notions simples ailleurs qu'en notre âme, qui les a toutes en soi par sa nature, mais qui ne les distingue pas toujours assez les unes des autres, ou bien ne les attribue pas aux objets auxquels on les doit attribuer.[3]

La distinction du corps et de l'esprit est l'une des deux thèses principales des *Méditations métaphysiques*. Pour cette raison, elle figure avec l'existence de Dieu, dans le titre complet de l'ouvrage. Par conséquent, comment se fait-il que Descartes, qui vient d'évoquer le fait qu'Elisabeth a lu cette œuvre, ne lui recommande pas sur ce point des passages tirés des premières méditations ? Serait-ce le signe que, sur

[1] Lettre à l'abbé de Launay, du 22 juillet 1641 (destinataire et date incertains), AT, III, p. 420.
[2] AT, III, p.775-777.
[3] AT, III, p. 666-667.

les questions qui nous occupent ici, on trouve dans les « Réponses aux objections » des réflexions qui sont absentes des *Méditations* ?

b) L'enjeu des « Réponses aux objections »

Pour répondre à cette question, il nous faut au préalable élucider le statut de cet appendice des *Méditations* que sont les « Objections » et leurs « Réponses ».

A première vue, Descartes s'y efforce souvent de dissiper les malentendus qui ont faussé la lecture et nourri les objections des grands esprits à qui Mersenne, à sa demande, a soumis son œuvre. On note que, souvent, il accueille les remarques de ses interlocuteurs, non comme des propos qui portent à sa connaissance les écueils sur lesquels sa pensée a achoppé mais comme l'expression d'une confusion qui nuit à leur compréhension. Ce n'est pas faute d'avoir mis en garde ses lecteurs. A plusieurs reprises, dès la « Préface », il déclare que l'œuvre est exigeante et ne sera accessible qu'à quelques lecteurs seulement :

> Au contraire, je ne conseillerai jamais à personne de le lire, sinon à ceux qui voudront avec moi méditer sérieusement, et qui pourront détacher leur esprit du commerce des sens, et le délivrer entièrement de toutes sortes de préjugés, lesquels je ne sais que trop être en fort petit nombre.[1]

Il est indispensable de prendre le temps de méditer ce sur quoi il a écrit ; il ne suffit pas de le lire[2], il importe de le méditer : c'est ce terme qui revient pour désigner la qualité de l'attention que Descartes voudrait qu'on prête à son texte. Mais peu de gens en sont capables. Son ami Huygens fait manifestement partie de ce petit ensemble de lecteurs que Descartes juge compétents, comme il le lui écrit tout en lui donnant des conseils sur la manière de lire les *Méditations* pour en tirer profit :

> [J]'appréhende bien fort que vous ne prendrez guère de goût ni de plaisir à cette lecture, à cause que je ne me persuade pas qu'il soit possible d'y en prendre aucun, je dirais: si ce n'est qu'on emploie des jours et des semaines entières à

[1] AT, VII, p. 9.
[2] Pas même sept fois, comme les théologiens des « Sixièmes objections » ! Méditer n'est pas relire…

> méditer sur les mêmes matières que j'ai traitées, si je ne craignais que cela vous en dégoûtât tout à fait, - mais je dirai: si ce n'est qu'on prenne au moins la peine de lire tout d'une haleine les cinq premières Méditations avec ma réponse à la lettre qui est à la fin, et qu'on fasse un abrégé des principales conclusions, afin qu'on en puisse mieux remarquer la suite.[1]

Les objecteurs choisis par le Père Mersenne sont également censés être de cette qualité mais Descartes ne cache pas sa déception : il n'y a guère qu'Arnauld qui trouve grâce à ses yeux[2]. De fait, seules les « Quatrièmes objections » formulées par Arnauld conduisent Descartes à apporter des modifications à son texte, comme il l'indique dans sa Lettre à Mersenne du 18 mars 1641[3]. Dès lors que les autres objecteurs sont victimes de cette hâte que Descartes condamne, les « Objections » qu'ils lui envoient perdent de leur vigueur, elles manquent leur cible. La validité de la démonstration élaborée par Descartes n'est ainsi jamais vraiment menacée.

Les « Réponses » sont donc, de ce point de vue, l'explication de texte qui accompagne les *Méditations*. En plusieurs occasions, on constate que la seule réponse que Descartes juge pertinente consiste à renvoyer le lecteur à la méditation qu'il n'a pas pris le temps de mener et, ce faisant, de l'inciter à passer du niveau démonstratif-philosophique au niveau méditatif-spirituel, afin de l'y rejoindre. Nous mesurons alors combien le fossé s'est creusé entre d'un côté des lecteurs qui ont suivi pas à pas et de manière linéaire la progression de l'argumentation, et d'un autre côté un auteur qui a longuement médité, préparé et rédigé son œuvre. Les premiers y ont consacré quelques heures, traversant chaque étape de la démonstration pour atteindre la suivante, laissant le texte et sa logique argumentative encadrer le cours de leur réflexion… ce qui constitue la définition de la philosophie par M. Foucault. Le lecteur récolte les fruits du travail de Descartes, à qui il a laissé le soin de payer le prix de la connaissance. C'est ce dernier qui a suivi, des mois durant[4], la piste de ses

[1] Lettre de Descartes à Huygens, du 12 novembre 1640, AT, III, p. 763.
[2] Cf. la Lettre à Mersenne du 4 mars 1631 : « Mais j'expliquerai cela et le reste plus au long, en ma réponse à Mr Arnauld, lequel m'a extrêmement obligé par ses objections ; et je les estime les meilleures de toutes : non qu'elles pressent davantage, mais à cause qu'il est entré plus avant qu'aucun autre dans le sens de ce que j'ai écrit, lequel j'avais bien prévu que peu de gens atteindraient, à cause qu'il y en a peu qui veuillent ou qui puissent s'arrêter à méditer ».
[3] AT, III, p. 334-338.
[4] C'est en tout cas le temps qu'il estime nécessaire à la méditation sur ces objets, si on en juge par la recommandation qu'il fait aux « Secondes objections », dans le passage de ses « Réponses » sur

idées ; qui a rebroussé chemin quand il s'est trouvé dans une impasse ; qui a examiné ses pensées encore et encore, au point de s'en trouver différent de ce qu'il était au commencement de son entreprise. Ce qui n'est que philosophie pour les objecteurs est aussi spiritualité pour Descartes.

La réponse qu'il leur adresse ne peut donc pas être la reprise ou la version amendée de sa démonstration. La « confidence » des « Sixièmes réponses », qui a retenu à juste titre l'attention de Gilson et Gouhier, l'illustre tout à fait. Si Descartes passe du registre démonstratif au registre autobiographique, c'est bien parce qu'il ne peut guère faire mieux qu'indiquer aux objecteurs comment il s'est défait des résistances qui le maintenaient dans l'erreur. Il les en prévient, d'ailleurs, avant de procéder à ce glissement :

> D'autant que les difficultés qui restent à examiner, me sont plutôt proposées comme des doutes que comme des objections, je ne présume pas tant de moi que j'ose me promettre d'expliquer assez suffisamment des choses que je vois être encore aujourd'hui le sujet des doutes de tant de savants hommes. Néanmoins, pour faire en cela tout ce que je puis, et ne pas manquer à ma propre cause, je dirai ingénument de quelle façon il est arrivé que je me sois moi-même entièrement délivré de ces doutes.[1]

Il nous paraît judicieux de souligner ici un fait : Descartes vient de répondre à une série de neuf « scrupules » énoncés par ses objecteurs théologiens. Chacun visait un point de sa démonstration. La dixième remarque n'est pas si localisée que les précédentes, elle se détache donc de la progression exacte de la démonstration. En outre, le thème de ce dixième scrupule est précisément la distinction du corps et de l'esprit. Pour ces deux raisons (généralité et matière du propos), l'occasion est fournie à Descartes de procéder à un changement de registre et de rétorquer que la difficulté ne provient pas d'une défaillance de son argumentation mais du fait que celle-ci est reçue par des esprits qui, si érudits et formés à la théologie soient-ils,

---

lequel nous revenons plus loin : « je voudrais que les lecteurs n'employassent pas seulement le peu de temps qu'il faut pour la lire, quelques mois, ou du moins quelques semaines, à considérer les choses dont elle traite » ; et, juste après : « ce n'est pas assez de l'avoir envisagé une fois, il le faut examiner souvent, et le considérer longtemps » (p. 300 de l'édition « Tel » Gallimard des *Œuvres complètes*, tome IV-1 ; AT, IX-1, p. 103-104).

[1] AT, IX-1, p.238 ; AT, VII, p.439.

sont encore pétris du préjugé matérialiste. Sous couvert de raconter comment il a lui-même éprouvé des difficultés à se persuader des résultats de ses méditations et comment il les a tout de même surmontées, il recommande aux théologiens de suivre son exemple et même, dans une charge finale[1] plus appuyée et cinglante, il leur reproche presque de ne pas l'avoir déjà fait. Dans ces lignes, la distinction des registres démonstratif et méditatif est particulièrement prégnante.

Pour le premier registre, il écrit par exemple que les objecteurs « ne font voir eux-mêmes aucune faute dans tous [ses] raisonnements »[2] et que « ni ces Messieurs, ni personne qu['il] sache, n'ont pu jusqu'ici rien reprendre dans [ses] raisonnements »[3] ou bien que, « après un examen si exact et des revues si générales, ils n'ont pourtant remarqué aucunes erreurs ou paralogismes dans [ses] démonstrations »[4]. Dans le second registre, on peut lire cette fois :

> C'est pourquoi je ne suis pas tant étonné de voir des personnes très doctes n'acquiescer pas encore à mes conclusions, que je suis joyeux de voir qu'après une si sérieuse et fréquente lecture de mes raisons, ils ne me blâment point d'avoir rien avancé mal à propos, ou d'avoir tiré quelque conclusion autrement que dans les formes. Car la difficulté qu'ils ont à concevoir mes conclusions, peut aisément être attribuée à la coutume invétérée qu'ils ont de juger autrement de ce qu'elles contiennent, comme il a déjà été remarqué des astronomes, qui ne peuvent imaginer que le soleil soit plus grand que la terre, bien qu'ils aient des raisons très certaines qui le démontrent.

Outre la « confidence » des « Sixièmes Réponses », la frontière qui passe désormais entre un auteur qui s'est exercé à se délivrer de ses préjugés, et des lecteurs qui en sont encore tellement imprégnés qu'ils ne les perçoivent même pas, nous est révélée dans deux autres passages des « Réponses ». La même logique prévaut en effet dans les « Réponses aux Troisièmes objections », celles que Hobbes formula à l'invitation de Mersenne. Il reproche à Descartes d'avoir consacré une trop grande part de sa « Première méditation » aux raisons de ne pas se fier à nos sens. Il y voit

[1] AT, IX-1, p. 243-244 ; AT, VII, p. 445-446.
[2] *Id.*
[3] *Id.*
[4] *Id.*

un point suffisamment étayé par la tradition platonicienne, voire une vulgate sceptique qui ne méritait pas tant de développements (« j'eusse voulu que cet excellent auteur de nouvelles spéculations se fût abstenu de publier des choses si vieilles »). Descartes revient par conséquent sur son usage des raisons de se méfier de nos sens, pour en (r)établir le bien-fondé :

> Et ce n'a point été pour acquérir de la gloire que je les ai rapportées ; mais je pense n'avoir pas été moins obligé de les expliquer, qu'un médecin de décrire la maladie dont il a entrepris d'enseigner la cure.[1]

Outre l'analogie avec la médecine qui intéresse à l'évidence notre sujet, on trouve dans ces lignes une insistance de Descartes sur un thème pourtant rebattu : le manque de fiabilité des sens. Et c'est ce qui agace Hobbes : la démonstration de la trahison des sens ayant été faite, par Platon notamment, pourquoi y revenir ? Cette répétition semble contraire à la méthode cartésienne, qui aboutit à une mise en série des connaissances, c'est-à-dire qui assigne à chacune une place et une seule ; on progresse dans le savoir comme le long d'une chaîne, en ne repassant jamais deux fois par un même maillon ; un résultat étant obtenu, on peut le compter au nombre des acquis. Pas plus que les théologiens des « Sixièmes objections », Hobbes n'a compris que Descartes ne se plaçait pas alors sur le terrain de la méthode.

La même scène se joue encore, enfin, dans la « Réponse » faite aux théologiens auteurs des « Secondes objections », sur ce même point de la faillibilité des sens. Leur premier assaut concerne l'exclusion des réalités corporelles hors du domaine de la vérité, exclusion qui apparaît comme la juste conséquence de l'invalidation du témoignage des sens. Les théologiens contestent l'assimilation de la pensée au seul esprit et voudraient que l'impossibilité d'attribuer la pensée au corps soit mieux fondée. Descartes répond dans un premier temps que son objet, en ce point de ses méditations, n'est pas de prouver que le corps est réellement distinct de l'esprit mais de démontrer que les propriétés de l'esprit nous sont plus accessibles que celles du corps :

> […] je pense avoir assez démontré, que l'esprit considéré sans les choses que

[1] AT, VII, p.172

> l'on a coutume d'attribuer au corps, est plus connu[1] que le corps considéré sans l'esprit. Et c'est tout ce que j'avais dessein de prouver en cette seconde Méditation.[2]

Mais il ajoute à cette première réponse un complément qui ne laisse pas de nous surprendre puisqu'il prétend alors découvrir les motivations réelles mais non formulées de ses correspondants : « Mais je vois bien ce que vous voulez dire »[3] (et que, pourtant, ils ne disent pas). Et au moyen de cet artifice rhétorique, Descartes conduit la discussion sur le terrain que nous évoquions à l'instant, à propos de l'objection de Hobbes : il est soupçonné, à tort se défend-il, d'avoir trop insisté sur les raisons de douter des sens, au point que ces considérations (« trop stériles, et indignes d'avoir été mises en lumière »[4]) occupent deux des six méditations que contient l'ouvrage. Comme il le fera dans les réponses suivantes aux objections de Hobbes, Descartes réaffirme le bien-fondé de cette insistance :

> C'est pourquoi, ne sachant rien de plus utile pour parvenir à une ferme et assurée connaissance des choses, que si auparavant que de rien établir on s'accoutume à douter de tout, et principalement des choses corporelles, encore que j'eusse vu il y a longtemps plusieurs livres écrits par les Sceptiques et Académiciens touchant cette matière, et que ce ne fût pas sans quelque dégoût que je remâchais une viande si commune, je n'ai pu toutefois me dispenser de lui donner une Méditation tout entière ; et je voudrais que les lecteurs n'employassent pas seulement le peu de temps qu'il faut pour la lire, mais quelques mois, ou du moins quelques semaines, à considérer les choses dont elle traite, auparavant que de passer outre ; car ainsi, je ne doute point qu'ils ne fissent bien mieux leur profit de la lecture de tout le reste.[5]

Cette manière de répondre – en demandant aux objecteurs qu'ils méditent ce qu'ils ont lu et qu'ils s'exercent à tenir à distance les enseignements des sens – nous est désormais familière. Mais la particularité des « Secondes Objections » est qu'elles

[1] Le terme latin que traduit l'expression « plus connu » est « *notiorem* » ; il reprend le « *notior* » (traduit par « plus aisé ») du titre de la « Seconde méditation » : « de la nature de l'esprit humain ; et qu'il est plus aisé à connaître que le corps »
[2] AT, IX-1, p. 103 pour la traduction française ; AT, VII, p. 130 pour le texte latin.
[3] *Id.*
[4] *Id*.
[5] *Id*.

débouchent sur une demande originale, qui apporte un éclairage nouveau sur le caractère pratique des *Méditations* : les théologiens qui en sont les auteurs souhaitent que Descartes produise une version « *more geometrico* » de sa réflexion. La façon dont ils formulent cette demande est très éclairante quant au malentendu qui existe désormais entre Descartes et ses lecteurs :

> C'est pourquoi ce serait une chose fort utile si, à la fin de vos solutions, après avoir premièrement avancé quelques définitions, demandes, et axiomes, vous concluiez le tout selon la méthode des géomètres, en laquelle vous êtes si bien versé, afin que tout d'un coup, et comme d'une seule œillade, vos lecteurs y puissent voir de quoi se satisfaire, et que vous remplissiez leur esprit de la connaissance de la divinité.

Parler ainsi des résultats des *Méditations*, c'est considérer que le bénéfice qu'on en retire est essentiellement la possession d'opinions dont on a la garantie qu'elles sont vraies ; l'esprit lui-même n'est guère plus que le contenant dans lequel se trouvent ces vérités ; et le mieux qu'on puisse en espérer est une sorte de conversion par laquelle la suite fastidieuse de déductions dont les connaissances sont issues deviennent une simple intuition, une « œillade ». Mais pour Descartes, on l'a vu, l'esprit doit être apte à saisir la vérité et cela ne s'obtient que par l'exercice, en se donnant de la peine et non en voulant trop tôt s'épargner l'effort. Loin d'abréger le parcours de la pensée, on le rallonge d'abord en lui ajoutant l'hypothèse du malin génie ou l'analyse du morceau de cire…

La réponse de Descartes ne pouvait donc que confirmer l'inadéquation de la demande des théologiens. Certes, il va produire un exposé géométrique mais les modifications qu'il introduit entre, d'une part, ce que les théologiens en disaient et, d'autre part, la façon dont il le réalise, sont très révélatrices de leur méprise.

Donnant l'impression de s'assurer qu'il a bien compris ce qu'on attend de lui, il commence par distinguer deux aspects d'un exposé, « l'ordre, et la manière de démontrer ». Après avoir défini le premier, qui lui fournit la raison pour laquelle la « Deuxième méditation » n'était pas en mesure de traiter des sujets qui ne pouvaient intervenir que dans la sixième, il s'en détourne pour se concentrer sur le second. La

démonstration, écrit-il, peut passer par deux voies, l'analyse et la synthèse. Descartes a employé dans ses *Méditations* la première, les théologiens voudraient qu'il se serve de la deuxième. Tout en expliquant ce qui les différencie, Descartes ponctue sa réponse d'allusions qui révèlent le peu d'estime qu'il a pour ces objecteurs, ou du moins pour cette objection. En écrivant, par exemple, que l'analyse ne convient pas aux « lecteurs opiniâtres ou peu attentifs », il esquisse un portrait peu flatteur de ses interlocuteurs. En la présentant comme « la plus vraie », il suggère que la synthèse lui est subordonnée et que ses objecteurs ne veulent pas ce qu'il y a de meilleur dans l'ordre de la connaissance. Et en indiquant à deux reprises que l'analyse est la voie appropriée pour « apprendre » et « enseigner », il se place comme le maître face à des élèves et, qui plus est, des élèves qui veulent seulement savoir, sans faire l'effort d'apprendre.

Débute alors une deuxième phase de sa réponse, dans laquelle il se fait fort d'expliquer pourquoi la voie synthétique est moins judicieuse que la voie analytique pour traiter de métaphysique. Le point capital dans ces considérations nous semble être qu'elles permettent à Descartes de ramener dans le champ de la discussion le thème de nos préjugés excessivement favorables au sensible. La commande des théologiens portait plutôt, en effet, sur les preuves de l'existence de Dieu. C'est, du reste, ce que met en valeur le titre exact de l'Exposé géométrique qui reprend celui des *Méditations métaphysiques* : « Raisons qui prouvent l'existence de Dieu et la distinction qui est entre l'esprit et le corps humain, disposées d'une façon géométrique ». Descartes insinue déjà qu'il ne sert à rien de présenter une nouvelle version de sa démonstration à un esprit qui reste prisonnier de ses anciens préjugés, ces derniers l'empêchant de se faire une juste idée des notions premières requises pour la compréhension de la métaphysique :

> Pour moi, j'ai suivi seulement la voie analytique dans mes Méditations, pour ce qu'elle me semble être la plus vraie et la plus propre pour enseigner ; mais quant à la synthèse, laquelle sans doute est celle que vous désirez de moi, encore que, touchant les choses qui se traitent en la géométrie, elle puisse utilement être mise après l'analyse, elle ne convient pas toutefois si bien aux matières qui appartiennent à la métaphysique. Car il y a cette différence, que les premières notions qui sont supposées pour démontrer les propositions géométriques, ayant

> de la convenance avec les sens, sont reçues facilement d'un chacun […]. Mais au contraire, touchant les questions qui appartiennent à la métaphysique, la principale difficulté est de concevoir clairement et distinctement les premières notions. Car, encore que de leur nature elles ne soient pas moins claires, et même que souvent elles soient plus claires que celles qui sont considérées par les géomètres, néanmoins, d'autant qu'elles semblent ne s'accorder pas avec plusieurs préjugés que nous avons reçus par les sens, et auxquels nous sommes accoutumés dès notre enfance, elles ne sont parfaitement comprises que par ceux qui sont fort attentifs et qui s'étudient à détacher autant qu'ils peuvent leur esprit du commerce des sens : c'est pourquoi, si on les proposait toutes seules, elles seraient aisément niées par ceux qui ont l'esprit porté à la contradiction.

Malgré tous les avertissements, toutes les raisons de s'en tenir à la voie analytique, Descartes se plie à la demande qui lui a été faite et rédige une démonstration *more geometrico*. Toutefois, dans le format qu'on lui impose presque, il insère le contenu qui correspond le mieux à son objectif. On observe donc un détournement de l'Exposé géométrique par l'auteur lui-même ; nous pourrions même aller jusqu'à dire que ce détournement est double. En premier lieu, comme on l'a dit plus haut, il intègre à son exposé un objectif secondaire et ne s'en tient pas à la seule « connaissance de la divinité ». En second lieu, il fait figurer dans sa démonstration des demandes qui s'écartent de la norme des géomètres, dont les *Eléments* d'Euclide constituent le modèle : il est d'usage de formuler des demandes dans une démonstration géométrique, mais celles-ci - qu'on nomme également postulats – dressent une liste de propositions qui ne seront pas démontrées dans l'exposé qu'on considère alors, mais qu'on prie le lecteur de bien vouloir accorder. A la différence des axiomes, les demandes ou postulats pourraient faire l'objet d'une démonstration ultérieure. L'examen des « demandes » de l'Exposé géométrique de Descartes montre qu'il s'est éloigné de ce modèle, substituant aux propositions indémontrées mais supposées vraies des recommandations concernant l'état d'esprit ou la disposition dans laquelle on devrait se trouver pour mener à bien la démonstration :

> Je demande *premièrement*, que les lecteurs considèrent combien faibles sont les raisons qui leur ont fait jusques ici ajouter foi à leurs sens, et combien sont incertains tous les jugements qu'ils ont depuis appuyés sur eux ; et qu'ils repassent si longtemps et si souvent cette considération en leur esprit, qu'enfin

> ils acquièrent l'habitude de ne se plus confier si fort en leurs sens ; car j'estime que cela est nécessaire pour se rendre capable de connaître la vérité des choses métaphysiques, lesquelles ne dépendent point des sens.
> *En second lieu*, je demande qu'ils considèrent leur propre esprit, et tous ceux de ses attributs dont ils reconnaîtront ne pouvoir en aucune façon douter, encore même qu'ils supposassent que tout ce qu'ils ont jamais reçu par les sens fût entièrement faux ; et qu'ils ne cessent point de le considérer, que premièrement ils n'aient acquis l'usage de le concevoir distinctement, et de croire qu'il est plus aisé à connaître que toutes les choses corporelles.[1]

Dans quelle direction ce double détournement conduit-il le lecteur ? Tout porte à croire qu'il veut provoquer ce changement de registre que les « Sixièmes réponses » nous ont découvert, ce glissement du démonstratif au méditatif. Le tort des seconds objecteurs de Descartes est de s'en tenir au premier registre, le démonstratif, et de ne pas comprendre qu'il ne peut pas aboutir puisqu'ils n'ont pas préparé leur esprit à cela ; ils ne se sont pas acquittés de la « condition de spiritualité » et sont de ce fait, toujours entravés par leurs préjugés. Ce n'est pas dans ce registre que viendra la solution ; autrement dit le passage de l'analyse à la synthèse ne règlera rien. Descartes l'écrit très explicitement, aussi bien l'analyse que la synthèse sont des « manières de démontrer ». Il est vrai que la voie analytique peut être confondue avec le registre méditatif : en suivant l'ordre de la découverte des vérités, elle confère à la démonstration des accents autobiographiques et elle rompt avec la linéarité à laquelle la voie synthétique nous avait habitués. Mais cela n'empêche pas que l'analyse relève de la démonstration, si bien que le travail méditatif reste à faire. Descartes, d'une certaine manière, n'y renonce pas et glisse au cœur d'un exposé synthétique des remarques d'un autre ordre : des injonctions à réformer son esprit.

c) L'origine du mal

Un dernier passage de ces « Réponses aux Secondes objections » contre les *Méditations métaphysiques* nous renseigne sur l'origine de ce besoin d'insister sur

[1] AT, IX-1, p. 125-126 pour la traduction française ; AT, VII, p. 162-163 pour le texte latin. La cinquième demande, sur la nature de Dieu, invite également le lecteur à prendre le temps d'y penser longuement.

certaines idées. Le thème de l'habitude, que l'on vient de voir émerger de l'Exposé géométrique, y est plus présent. Il apparaît comme une réaction, autrement dit une action en retour, en réponse à une mauvaise habitude qu'il convient de déraciner par une (bonne) habitude contraire. Cette dernière est donc à la fois le moyen de supprimer la précédente ainsi que celui d'instaurer la nouvelle habitude qui la remplace. Chaque idée est susceptible de se sédimenter et, ce faisant, d'influer sur la structuration de l'esprit. Elle ne se réduit pas à une information, un contenu sans incidence sur le contenant. Au contraire, elle forme et potentiellement déforme l'esprit.

Il en va ainsi de notre connaissance de l'esprit lui-même, sans cesse troublée par le fait que nous ne pouvons pas le contempler seul et pur, et que s'y mêlent toujours du corporel et du sensible, ce qui constitue un obstacle considérable dans l'entreprise métaphysique. Pour concevoir convenablement des objets de pensée et de connaissance tels que Dieu ou l'âme, il faut par conséquent s'exercer à dépouiller notre idée de l'esprit de tout ce qu'y ajoute indûment le corps ; il faut séparer aussi méticuleusement que possible les deux substances et leurs attributs respectifs.

> Or le vrai et, à mon jugement, l'unique moyen pour cela, est contenu dans ma seconde Méditation, mais il est tel que ce n'est pas assez de l'avoir envisagé une fois, il le faut examiner souvent, et le considérer longtemps, afin que l'habitude de confondre les choses intellectuelles avec les corporelles, qui s'est enracinée en nous pendant tout le cours de notre vie, puisse être effacée par une habitude contraire de les distinguer, acquise par l'exercice de quelques journées. Ce qui m'a semblé une cause assez juste pour ne point traiter d'autre matière en la seconde Méditation.[1]

La dimension spirituelle est assez clairement présente à travers l'objectif d'une modification du sujet par lui-même mais ce n'est pas le seul rapport que ce texte entretient avec une tradition issue de la philosophie antique. On notera la très forte tonalité platonicienne de l'extrait, la confusion entre esprit et corps d'une part et la nécessité de les distinguer nettement d'autre part rappelant la teneur de dialogues comme le *Phèdre*, *La République* ou le *Phédon*, sur l'intrication de l'âme et du

[1] AT IX-1, p. 104 pour la traduction française ; AT, VII, p. 131 pour le texte latin.

sensible ainsi que sur leur déliaison. Mais on voudrait surtout marquer ici la proximité avec la doctrine stoïcienne des passions et des maladies de l'âme. En effet, on trouve chez Cicéron et chez Sénèque, notamment, une gradation qui correspond très bien à ce que Descartes écrit dans l'extrait ci-dessus[1]. La passion, expression ponctuelle et passagère de l'état de notre âme, constitue le premier degré de cette échelle. Mais quand elle se répète, elle s'implante dans l'âme de celui qui l'éprouve et la passion devient tendance ou disposition (*hexis*) à se comporter d'une certaine façon. Cette dernière étant acquise par le jeu de l'habitude, et non innée, il est encore possible de s'en défaire mais il faut s'en préoccuper avant que le conditionnement ne soit trop fort. Si on attend trop longtemps, il devient irrémédiable, la disposition se fixe en une seconde nature, en un état permanent et irréversible (*diathesis*). Ainsi, la colère (passion) devient irritabilité ou irascibilité (disposition) puis s'ancre définitivement dans la personnalité colérique (manière d'être). On observe donc des formes plus ou moins graves de maladies de l'âme et, tant qu'on n'a pas atteint le stade de l'incurable (*diathesis*), on peut engager une thérapeutique.

C'est exactement ce que propose Descartes dans notre extrait. L'erreur ponctuelle, commise dans la compréhension de la nature et des attributs de la pensée, commence à se figer en une mauvaise habitude qui brouille la connaissance de l'esprit, du corps et de leur union. Bientôt, si on n'y prend pas garde, l'opinion erronée aboutira à une tournure d'esprit viciée et pourtant incurable. Ce vocabulaire médical est précisément celui auquel Henri Gouhier a recours dans les pages de *La pensée métaphysique de Descartes* qu'il consacre à ce point. Il y présente le doute méthodique comme une thérapeutique, un « traitement de choc »[2] à administrer contre une curieuse maladie, l'enfance. Il est en cela légitimé par l'analogie employée par Descartes lui-même dans sa « Réponse aux Troisièmes objections » de Hobbes (pour rappel : « mais je pense n'avoir pas été moins obligé de les expliquer, qu'un médecin de décrire la maladie dont il a entrepris d'enseigner la cure »[3]). Ces développements méritent qu'on s'y attarde un instant, ils sont cruciaux

[1] Voir la présentation qui en est faite, par exemple, par Ilsetraut Hadot dans *Sénèque, direction spirituelle et pratique de la philosophie*, Vrin, Paris 2014, p. 273-276.
[2] L'expression fournit le titre de la quatrième sous-partie du chapitre II, lui-même intitulé « L'enfance abusive ».
[3] A quoi s'ajoute une remarque des *Observations* : « J'appelle vices des maladies de l'âme. Elles sont moins faciles à reconnaître que les maladies du corps, car nous avons assez souvent expérimenté la bonne santé du corps, celle de l'esprit, jamais (AT, IX-1, p.215 pour le texte latin ; Alq. I, p. 48 pour la

pour notre sujet.

Commentant entre autres les passages des « Réponses » aux « Deuxièmes et Troisièmes objections » que nous avons croisés, Henri Gouhier écrit :

> On comprend alors qu'aux yeux de Descartes, la philosophie ne change pas seulement de contenu mais de fonction. Il ne s'agit pas de remplacer une philosophie par une autre, mais de dissoudre une structure mentale antérieure à toute philosophie. Cette structure mentale est liée à une situation où l'âme est trop dépendante du corps pour prendre conscience de ce qu'elle est, de sorte qu'elle ne peut rien savoir de distinct sur ce qui n'est pas elle. […] Or, comme la confusion fondamentale porte sur les *res* qui sont les deux substances de l'univers créé, c'est à la fois la connaissance de l'esprit et la connaissance de la matière qui se trouvent radicalement viciées, c'est tout le savoir humain qui se trouve projeté hors du droit chemin.[1]

Le passage de l'erreur à la disposition n'est pas conjoncturel mais structurel et, à ce titre, on ne saurait y échapper. Si Descartes s'est rapproché de la doctrine stoïcienne des passions, il s'en écarte en cela : on peut éviter d'être si familier de la colère qu'elle en devienne chronique puis permanente ; si notre caractère ne s'y prête pas ou si les circonstances nous sont favorables, nous serons à l'abri de ce vice. En revanche, on ne peut échapper à cette situation au cours de laquelle, comme l'écrit Gouhier, « l'âme est trop dépendante du corps » puisque cette circonstance n'est autre que l'enfance elle-même. Il va falloir composer avec cet état de fait, puisqu'il n'a rien de contingent mais manifeste « une loi de la condition humaine » (H. Gouhier[2]). Il en résulte que les confusions de l'enfance ne sont pas l'une des sources de nos erreurs mais bien plutôt la source majeure, en tant qu'elles fondent notre tendance à nous tromper, d'où découlent nos autres erreurs.

Cette considération éclaire d'un jour nouveau ce que nous entendons par spiritualité : nous ne devons pas nous représenter l'évolution qu'elle désigne comme la transformation d'un esprit, auparavant brut et vierge de toute connaissance,

---

traduction française).
[1] *Op. cit.*, p. 57-58.
[2] *Id.*, p. 50

désormais apte à la saisie de la vérité. Cette ascension vers la connaissance est en réalité toujours seconde, car toujours précédée d'une déchéance : pendant l'enfance, l'esprit produit du faux, de l'incertain, *a contrario* de ce pour quoi il est fait. Il dysfonctionne. En ce sens, le processus de formation intellectuelle ne peut être qu'une réformation, ayant été précédée d'une déformation. L'élévation vers le vrai est une remise à niveau, un rétablissement de l'ordre normal des choses plutôt qu'une apothéose : il s'agit de remettre de l'ordre dans ce que l'enfance a dérangé, pour retrouver l'aptitude native de l'esprit à connaître sans s'écarter du chemin de la vérité.

Le contraste entre le préjudice que représente l'enfance aux yeux de Descartes et les bénéfices espérés à la faveur de l'activité philosophique n'est très certainement pas étranger à la formulation de cette entreprise en des termes qui sont ceux de la médecine. En effet, pour parler de médecine, on doit disposer à la fois d'une conception de la maladie et d'une thérapeutique. Les deux moments que nous venons de dégager, l'enfance puis l'activité philosophique, coïncident assez avec ces deux éléments pour que l'on voie dans l'enfance une maladie (sous l'angle spécifique de l'ambition de la philosophie) et dans l'activité philosophique une thérapeutique. Henri Gouhier, après Descartes lui-même, s'inscrit dans cette médicalisation de pensée cartésienne :

> La philosophie a donc pour premier office de détruire une structure mentale durement solidifiée au cours de l'enfance : aussi va-t-elle soumettre l'esprit à un traitement de choc. Le lecteur auquel s'adresse Descartes est un homme plein d'assurance ; s'il veut sincèrement chercher la vérité, il doit commencer par une espèce de confession générale et, si l'on peut dire, s'accuser de toutes les vérités dont il se croit capable. Or, comme toute confession, qu'elle soit religieuse ou psychanalytique, celle-ci a une efficacité thérapeutique. Ce n'est donc pas seulement une image pittoresque que la comparaison de l'opération critique à une cure médicale[1]. Mais il faut préciser le caractère radical de la cure : il s'agit d'asphyxier l'enfant qui survit dans l'homme mûr ; c'est moins un accouchement, selon la métaphore socratique, qu'un infanticide.[2]

[1] Allusion à l'analogie médicale de la réponse que Descartes fait à Hobbes et aux « Troisièmes objections ».
[2] *Id.*, p. 58

A ce stade de la réflexion, porté par la dimension médicale de la philosophie de Descartes, il devient indispensable d'explorer en détail la nature du mal, puis d'examiner les moyens thérapeutiques disponibles.

2. Un point de bascule de la pensée cartésienne ?

La rencontre des analyses de Foucault et de Gouhier nous conduit incidemment à l'hypothèse suivante : la découverte du rôle majeur des préjugés de l'enfance dans la recherche de la vérité ne pourrait-elle pas être l'élément déclencheur de la transition de la philosophie vers la spiritualité, et donc de la méthode vers la méditation ?

a) Constitution du corpus

La chronologie des œuvres nous paraît étayer cette hypothèse : le thème des préjugés de l'enfance (et non de l'enfance en elle-même) est absent des *Règles pour la direction de l'esprit* ; il fait son entrée dans le corpus cartésien en 1637, lors de la publication du *Discours de la méthode*, sous la forme d'une allusion directe, au début de la deuxième partie :

> Et ainsi encore je pensai que, pour ce que nous avons tous été enfants avant que d'être hommes, et qu'il nous a fallu longtemps être gouvernés par nos appétits et nos précepteurs, qui étaient souvent contraires les uns aux autres, et qui ni les uns ni les autres ne nous conseillaient peut-être pas toujours le meilleur, il est presque impossible que nos jugements soient si purs ni si solides qu'ils auraient été si nous avions eu l'usage entier de notre raison dès le point de notre naissance, et que nous n'eussions jamais été conduits que par elle.[1]

De 1638 à 1647, il prend de l'ampleur dans la correspondance, Descartes s'y référant fréquemment pour élaborer ses réponses à ses interlocuteurs sur les causes

[1] AT, VI, p. 13

de nos erreurs et sur la distinction des substances étendue et pensante. On relève huit mentions de ce thème dans l'œuvre épistolaire de Descartes : la lettre à Pollot, d'avril-mai 1638[1] ; la lettre à Morin, du 13 juillet 1638[2] ; la lettre à Debeaune, du 20 février 1639[3] ; la lettre à Mersenne, du 30 juillet 1640[4] ; la lettre à De Launay (?), du 22 juillet 1641 (?)[5] ; la lettre à Mesland, du 2 mai 1644[6] ; les lettres à Chanut, des 1er février[7] et 6 juin 1647[8].

[1] AT, II, p. 37 : « nous avons tant de fois éprouvé dès notre enfance, qu'en pleurant, ou commandant, etc., nous nous sommes faits obéir par nos nourrices, et avons obtenu les choses que nous désirions, que nous nous sommes insensiblement persuadés que le monde n'était fait que pour nous, et que toutes choses nous étaient dues ».

[2] AT, II, p. 212-213 : « n'ayant essayé dès notre enfance à remuer que des corps qui étaient durs et pesants, et y ayant toujours rencontré de la difficulté, nous nous sommes dès lors persuadés que cette difficulté procédait de la matière, et par conséquent était commune à tous les corps ».

[3] AT, II, p. 518 : « Pour la difficulté qu'on a, de concevoir comment plusieurs diverses actions peuvent passer en même temps par un même espace sans s'empêcher, comme, par exemple, toutes les couleurs d'une prairie par le trou de la prunelle de l'œil, elle vient principalement de ce qu'ayant remarqué, dès notre enfance, que les corps durs empêchent souvent les mouvements les uns des autres, au lieu de prendre garde que la cause n'en doit être attribuée qu'à leur dureté et à leur grosseur, nous avons jugé qu'un même corps n'était pas capable de recevoir tout ensemble les impressions de plusieurs divers mouvements. »

[4] AT, III, p. 121 : « Pour les bêtes brutes, nous sommes si accoutumés à nous persuader qu'elles sentent ainsi que nous, qu'il est malaisé de nous défaire de cette opinion. Mais si nous étions aussi accoutumés à voir des automates, qui imitassent parfaitement toutes celles de nos actions qu'ils peuvent imiter, et à ne les prendre que pour des automates, nous ne douterions aucunement que tous les animaux sans raison ne fussent aussi des automates, à cause que nous trouverions qu'ils diffèrent de nous en toutes les mêmes choses, comme j'ai écrit page 56 de la *Méthode* ».

[5] AT, III, p. 420 : « les premiers jugements que nous avons faits de notre enfance, et depuis aussi la philosophie vulgaire, nous ont accoutumés à attribuer au corps plusieurs choses qui n'appartiennent qu'à l'âme, et d'attribuer à l'âme plusieurs choses qui n'appartiennent qu'au corps » (datation et destinataire incertains).

[6] AT, IV, p. 114 : « Pour la difficulté d'apprendre les sciences, qui est en nous, et celle de nous représenter clairement les idées qui nous sont naturellement connues, elle vient des faux préjugés de notre enfance, et des autres causes de nos erreurs, que j'ai tâché d'expliquer assez au long en l'écrit que j'ai sous la presse ».

[7] AT, IV, p. 605-606 : « Voila les quatre passions que je crois avoir été en nous les premières, et les seules que nous avons eues avant notre naissance; et je crois aussi qu'elles n'ont été alors que des sentiments ou des pensées fort confuses; parce que l'âme était tellement attachée à la matière, qu'elle ne pouvait encore vaquer à autre chose qu'à en recevoir les diverses impressions; et bien que, quelques années après, elle ait commencé à avoir d'autres joies et d'autres amours, que celles qui ne dépendent que de la bonne constitution et convenable nourriture du corps, toutefois, ce qu'il y a eu d'intellectuel en ses joies ou amours, a toujours été accompagné des premiers sentiments qu'elle en avait eus, et même aussi des mouvements ou fonctions naturelles qui étaient alors dans le corps: en sorte que, d'autant que l'amour n'était causée, avant la naissance, que par un aliment convenable qui, entrant abondamment dans le foie, dans le cœur et dans le poumon, y excitait plus de chaleur que de coutume, de là vient que maintenant cette chaleur accompagne toujours l'amour, encore qu'elle vienne d'autres causes fort différentes ».

[8] AT, V, p. 57 : « Par exemple, lorsque j'étais enfant, j'aimais une fille de mon âge, qui était un peu louche; au moyen de quoi, l'impression qui se faisait par la vue en mon cerveau, quand je regardais ses yeux égarés, se joignait tellement à celle qui s'y faisait aussi pour émouvoir en moi la passion de l'amour, que longtemps après, en voyant des personnes louches, je me sentais plus enclin à les aimer qu'à en aimer d'autres, pour cela seul qu'elles avaient ce défaut; et je ne savais pas néanmoins que ce fût pour cela. Au contraire, depuis que j'y ai fait réflexion, et que j'ai reconnu que c'était un défaut, je n'en ai plus été ému ».

La situation des *Méditations métaphysiques* dans ce corpus thématique est plus singulière. Ni l'expression exacte « préjugés de l'enfance », ni plus largement la mention de l'enfance rapportée aux préjugés qui en sont issus n'apparaissent explicitement dans le texte. Néanmoins, on trouve trois passages qui, au moyen d'un vocabulaire légèrement différent, s'y réfèrent très clairement.

Le premier se situe dans l' « Abrégé » placé en tête de l'œuvre, plus exactement dans la présentation de la « Première méditation » :

> Dans la première, je mets en avant les raisons pour lesquelles nous pouvons douter généralement de toutes choses, et particulièrement des choses matérielles, au moins tant que nous n'aurons point d'autres fondements dans les sciences que ceux que nous avons eus jusqu'à présent. Or, bien que l'utilité d'un doute si général ne paraisse pas d'abord, elle est toutefois en cela très grande, qu'il nous délivre de toutes sortes de préjugés, et nous prépare un chemin très facile pour accoutumer notre esprit à se détacher des sens, et enfin, en ce qu'il fait qu'il n'est pas possible que nous puissions plus avoir aucun doute, de ce que nous découvrirons après être véritable.[1]

Les préjugés dont il faut se délivrer en l'occurrence sont bien ceux de l'enfance, comme l'indique assez l'idée qu'il faudrait « accoutumer notre esprit à se détacher des sens » : cette nouvelle habitude doit en effet contrebalancer l'habitude contraire, celle d'inféoder la pensée aux sens, habitude plus ancienne car acquise durant l'enfance.

Une deuxième référence se trouve dans la « Première méditation » :

> Mais il ne suffit pas d'avoir fait ces remarques, il faut encore que je prenne soin de m'en souvenir car ces anciennes et ordinaires opinions me reviennent encore souvent en la pensée, le long et familier usage qu'elles ont eu avec moi leur donnant droit d'occuper mon esprit contre mon gré, et de se rendre presque maîtresses de ma créance. Et je ne me désaccoutumerai jamais d'y acquiescer, et de prendre confiance en elles, tant que je les considérerai telles qu'elles sont en effet, c'est à savoir en quelque façon douteuses, comme je viens de montrer,

[1] AT, IX-1, p. 9

> et toutefois fort probables, en sorte que l'on a beaucoup plus de raison de les croire que de les nier. C'est pourquoi je pense que j'en userai plus prudemment, si, prenant un parti contraire, j'emploie tous mes soins à me tromper moi-même, feignant que toutes ces pensées sont fausses et imaginaires ; jusques à ce qu'ayant tellement balancé mes préjugés, qu'ils ne puissent faire pencher mon avis plus d'un coté que d'un autre, mon jugement ne soit plus désormais maîtrisé par de mauvais usages et détourné du droit chemin qui le peut conduire à la connaissance de la vérité.[1]

On y retrouve l'idée qu'il est nécessaire de remplacer de mauvaises habitudes de pensée (des « préjugés », d' « anciennes et ordinaires opinions ») installées depuis l'enfance dans notre esprit (« le long et familier usage qu'elles ont eu avec moi », de « mauvais usages » qui l'ont « détourné du droit chemin »).

Enfin, une troisième référence est à signaler, dans la « Cinquième méditation » :

> Et pour ce qui est de Dieu, certes, si mon esprit n'était prévenu d'aucun préjugé, et que ma pensée ne se trouvât point divertie par la présence continuelle des images des choses sensibles, il n'y aurait aucune chose que je connusse plutôt ni plus facilement que lui.[2]

Plus discrète, cette allusion présuppose tout de même que l'esprit de Descartes est encombré de préjugés et empêché de penser convenablement par une trop grande attention aux choses sensibles. Les éléments constitutifs de notre thème sont bien présents dans ces lignes, malgré l'absence d'évocation directe de l'enfance comme source des désagréments dont il se plaint. A ces trois passages s'ajoutent les extraits des « Réponses aux objections » qui accompagnent la publication des *Méditations métaphysiques*, comme nous l'avons vu précédemment.

Enfin, les préjugés de l'enfance constituent un thème majeur de la première partie des *Principes de la philosophie*, puisque c'est par lui que celle-ci s'ouvre :

> Comme nous avons été enfants avant que d'être hommes et que nous avons

[1] AT, IX-1, p. 17.
[2] AT, IX-1, p. 54-55.

> jugé tantôt bien et tantôt mal des choses qui se sont présentées à nos sens lorsque nous n'avions pas encore l'usage entier de notre raison, plusieurs jugements ainsi précipités nous empêchent de parvenir à la connaissance de la vérité, et nous préviennent de telle sorte qu'il n'y a point d'apparence que nous puissions nous en délivrer, si nous n'entreprenons de douter une fois en notre vie de toutes les choses où nous trouverons le moindre soupçon d'incertitude.[1]

On remarque qu'à un mot près (« nous avons [tous] été enfants avant que d'être hommes »), Descartes reprend la formule qu'il employait déjà dans le *Discours de la méthode*.

Ce même thème revient dans l'article 47 :

> 47. Que pour ôter les préjugés de notre enfance, il faut considérer ce qu'il y a de clair en chacune de nos premières notions.
>
> Or, pendant nos premières années, notre âme ou notre pensée était si fort offusquée du corps, qu'elle ne connaissait rien distinctement, bien qu'elle aperçût plusieurs choses assez clairement ; et parce qu'elle ne laissait pas de faire cependant une réflexion telle quelle sur les choses qui se présentaient, nous avons rempli notre mémoire de beaucoup de préjugés, dont nous n'entreprenons presque jamais de nous délivrer, encore qu'il soit très certain que nous ne saurions autrement les bien examiner. Mais afin que nous le puissions maintenant sans beaucoup de peine, je ferai ici un dénombrement de toutes les notions simples qui composent nos pensées, et séparerai ce qu'il y a de clair en chacune d'elles, et ce qu'il y a d'obscur ou en quoi nous pouvons faillir.[2]

Puis on en vient à l'article 67, à l'occasion d'une réflexion sur certaines sensations telles que la douleur, et sur l'erreur que nous commettons parfois en les localisant dans notre corps et non dans notre esprit :

> Et si quelques-uns se laissent encore persuader à une si fausse opinion, ce n'est qu'à cause qu'ils font si grand cas des jugements qu'ils ont faits lorsqu'ils étaient enfants, qu'ils ne sauraient les oublier pour en faire d'autres plus solides, comme

[1] AT, IX-2, p. 25.
[2] AT, IX-2, p. 44-45.

il paraîtra encore plus manifestement par ce qui suit.[1]

Une fois de plus, c'est la répartition entre ce qui revient au corps et ce qui revient à l'esprit qui est au cœur du problème. Mais le propos ne se limite pas à la genèse de cette erreur, il vise notre faillibilité en général, comme le suggère l'allusion finale qui nous renvoie aux articles 71 à 75[2], bloc conclusif de la première partie des *Principes* et qui propose une théorie de l'erreur plus complète. On notera enfin que les préjugés de l'enfance sont également absents du traité des *Passions de l'âme*, comme ils l'étaient des *Regulae*.

Nous voici en possession de notre corpus. Que pouvons-nous en déduire ? En premier lieu, nous remarquons que les repères historiques correspondent : le moment du passage de la philosophie à la spiritualité est également celui de l'arrivée du thème des préjugés de l'enfance ; la publication du *Discours de la méthode* en 1637 est le marqueur le plus commode de cette transition. Mais ce n'est là qu'un indice concordant et non une preuve suffisante du fait que Descartes découvre, en prenant conscience de ces préjugés anciens, la nécessité de réformer son esprit s'il veut le rendre apte à la saisie de la vérité. Il convient d'aller plus loin pour confirmer ou infirmer cette hypothèse.

b) Les préjudices de l'enfance

L'expression « préjugés de notre enfance » est celle qu'en fin de compte Descartes aura retenue comme l'étiquette la plus commode pour désigner son idée ; celle qu'il consacre, d'une certaine manière, dans les titres et les articles des *Principes de la philosophie*. Son analyse constitue de ce fait une voie d'accès potentielle à cet aspect de sa pensée. Dans ce cadre, il importe de rappeler que le jugement est une opération de l'esprit par laquelle on attribue un prédicat à un sujet (par exemple, on accorde à une proposition le prédicat d'être vraie). A la différence de ce qu'il affirmait dans les *Règles pour la direction de l'esprit*[3], dans lesquelles il attribuait à

[1] AT, IX-2, p. 56
[2] AT, IX-2, p.58-62
[3] Sur ce point, la datation de leur rédaction est importante car elle détermine le sens de l'évolution de

l'entendement l'action de juger, à partir des *Méditations métaphysiques* Descartes rattache le jugement à la volonté[1] : cette dernière décide d'associer sujet et prédicat.

Dans l'idéal, mais ce n'est pas là une nécessité, la volonté prononce un jugement sur la base de ce que l'entendement lui révèle, au terme d'un examen valable. On comprend donc le *pré*-jugé comme le jugement que prononce la volonté *avant* même d'avoir consulté l'entendement, au risque de se méprendre sur la réalité des objets qu'elle juge. En cela, on est en droit de dire que le préjugé constitue un préjudice pour l'esprit puisque c'est la vérité qu'il cherche mais l'erreur qu'il obtient.

On devrait d'ailleurs s'étonner de ce fait : comment se fait-il que l'esprit, qui cherche la vérité et qui est conçu ou du moins équipé pour la produire, n'atteigne pas (toujours) son but ? Compte tenu de ce que Descartes écrit sur le fonctionnement de notre esprit ou encore sur les notions primitives qui se trouvent dans notre pensée et qui en permettent le déploiement, on s'attendrait à ce qu'il produise, sans faillir, de la connaissance. Après tout, ne sommes-nous pas naturellement doués de raison, comme le proclame l'incipit du *Discours de la méthode* ? « Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée », en d'autres termes « la puissance de bien juger, et distinguer le vrai d'avec le faux, qui est proprement ce qu'on nomme le bon sens, ou la raison, est naturellement égale en tous les hommes ». Si nous avons en notre esprit une faculté dont la finalité est de départager les propositions vraies de celles qui ne méritent pas ce prédicat, ou encore de « découvrir la nature » des choses[2], il n'est pas normal que nous commettions tant d'erreurs.

Le caractère déconcertant de l'erreur est renforcée par une déclaration que l'on trouve dans les *Méditations métaphysiques*, précisément dans le passage par lequel Descartes présente sa théorie de l'erreur :

> De tout ceci je reconnais que ni la puissance de vouloir, laquelle j'ai reçue de

---

sa pensée. Nous retiendrons ici l'hypothèse d'une rédaction des *Regulae* antérieure au *Discours* et aux *Méditations*.

[1] Cf. la « Quatrième méditation », AT, IX-1, p. 45 : « Car par l'entendement seul je n'assure ni ne nie aucune chose, mais je conçois seulement les idées des choses, que je puis assurer ou nier ».

[2] Selon la formule de l'article 73 des *Principes* I, AT, IX-2, p.60 : « Et d'autant que ce ne sont point nos sens qui nous font découvrir la nature de quoi que ce soit, mais seulement notre raison lorsqu'elle y intervient ».

> Dieu, n'est point d'elle-même la cause de mes erreurs, car elle est très ample et très parfaite en son espèce ; ni aussi la puissance d'entendre ou de concevoir : car ne concevant rien que par le moyen de cette puissance que Dieu m'a donnée pour concevoir, sans doute que tout ce que je conçois, je le conçois comme il faut, et il n'est pas possible qu'en cela je me trompe. D'où est-ce donc que naissent mes erreurs ?[1]

Pris en lui-même, l'entendement ne saurait être source d'erreurs car, étant un don divin, il ne peut manquer de déterminer le vrai : « tout ce que je conçois, je le conçois comme il le faut ». Le mystère s'épaissit : non seulement une explication séduisante (la défaillance occasionnelle de l'entendement) est invalidée mais en plus la raison d'être de l'erreur n'en est que plus énigmatique. Si jamais l'entendement ne dysfonctionne, pourquoi donc nous trompons-nous tout de même ?

Cette interrogation générale vaut, évidemment, pour le cas particulier qui nous occupe ici, à savoir le thème des préjugés de l'enfance. On a vu qu'il impliquait une confusion entre les attributs de la pensée et ceux des corps ; il est d'autant plus surprenant que nous tombions dans une telle erreur que trois idées innées, celles du corps, de l'esprit et de leur union devraient nous en prémunir.

Dans ces conditions, il importe de comprendre comment l'esprit en vient à errer ; à errer malgré tout, c'est-à-dire malgré les atouts qui sont les siens. Tel est le défi que se proposait l'incipit du *Discours*, dès lors que sa fameuse déclaration inaugurale privait Descartes de la possibilité d'expliquer l'erreur par la privation d'intelligence des uns, voire du plus grand nombre : « la diversité de nos opinions ne vient pas de ce que les uns sont plus raisonnables que les autres ». Qui dit diversité des opinions dit erreur d'une partie d'entre elles, au moins. Pourquoi ?

Les différents textes de notre corpus thématique sur les préjugés de l'enfance esquissent des explications qui semblent différer, voire diverger. Toutefois, à bien y regarder, on comprend que toutes plongent leurs racines dans la même donnée : l'enfance est l'âge de l'immaturité de la raison. Cette affirmation en recouvre en vérité deux. Premièrement, nous disposons naturellement de la raison mais, si elle est

[1] AT, IX-1, p. 46.

présente en nous de manière innée, c'est en tant que « puissance » seulement, selon le mot du premier paragraphe du *Discours de la méthode*[1] notamment, mais pas exclusivement. Dans les troisième[2] et quatrième[3] méditations par exemple, on lit à plusieurs reprises des caractérisations de l'entendement comme puissance. Deuxièmement, dire que l'enfance est l'âge de l'immaturité de la raison revient à insister sur le fait que ce potentiel intellectuel ne s'actualise pas dès l'enfance. Ce n'est que plus tard que la raison passe de la puissance à l'acte, encore que Descartes emploie plus volontiers le vocabulaire de l'usage que celui de l'acte comme en témoignent de multiples occurrences : « si nous avions eu l'usage entier de notre raison dès le point de notre naissance »[4] ; « lorsque nous n'avions pas encore l'usage entier de notre raison »[5] ; « lors même que nous étions capables de bien user de notre raison »[6] ; « lorsque nous avons atteint l'usage entier de notre raison »[7].

Ayant écarté deux fausses pistes, la privation et le dysfonctionnement de la raison, Descartes en arrive finalement à l'explication qui lui apparaît comme valable : nous commettons des erreurs quand nous laissons notre raison à l'état de puissance et que nous ne l'actualisons pas. La méthode cartésienne se comprend, sous cet angle, comme le moyen de déclencher cette actualisation, de telle sorte que Descartes se félicite, dans le *Discours* : « ce qui me contentait le plus de cette méthode était que par elle j'étais assuré d'user en tout de ma raison »[8].

Si les choses en restaient là, l'accès à la vérité n'exigerait du sujet qui la recherche

[1] AT, VI, p.2.
[2] AT, IX-1, p 30 : « Et je n'ai en moi aucune autre faculté, ou puissance, pour distinguer le vrai du faux, qui me puisse enseigner que ce que cette lumière me montre comme vrai ne l'est pas, et à qui je me puisse tant fier qu'à elle. »
[3] Cf. AT, IX-2, p. 45 : « En suite de quoi, me regardant de plus près, et considérant quelles sont mes erreurs (lesquelles seules témoignent qu'il y a en moi de l'imperfection), je trouve qu'elles dépendent du concours de deux causes, à savoir, de la puissance de connaître qui est en moi, et de la puissance d'élire, ou bien de mon libre arbitre : c'est-à-dire, de mon entendement, et ensemble de ma volonté » ; et AT, IX-2, p. 46 : « De tout ceci je reconnais que ni la puissance de vouloir, laquelle j'ai reçue de Dieu, n'est point d'elle-même la cause de mes erreurs, car elle est très ample et très parfaite en son espèce ; ni aussi la puissance d'entendre ou de concevoir : car ne concevant rien que par le moyen de cette puissance que Dieu m'a donnée pour concevoir, sans doute que tout ce que je conçois, je le conçois comme il faut, et il n'est pas possible qu'en cela je me trompe ».
[4] Cf. *Discours de la méthode*, deuxième partie, AT, VI, p. 13.
[5] Cf. *Principes de la philosophie*, première partie, article 1, AT, IX-2, p.25.
[6] *Op. cit.*, article 71, AT, IX-2, p. 59.
[7] *Id*.
[8] *Discours*, seconde partie, AT, VI, p. 21.

aucune autre transformation, aucune réforme, sinon la mise en œuvre effective d'un outil qu'il possédait déjà mais dont il négligeait l'usage : sa raison. Dans ce cas, nous aurions affaire, selon le vocabulaire de Foucault qui nous est désormais familier, à une philosophie et non à une spiritualité. La méthode serait pleinement satisfaisante dans sa prétention à être le mode d'emploi de la raison humaine ; elle nous conduirait à l'usage, et même à la pleine maîtrise de nos facultés intellectuelles (« l'usage entier de la raison », dans la langue de Descartes)

Mais, précisément, les choses n'en restent pas à ce point et le sommeil de la raison durant l'enfance a des conséquences, que Descartes s'applique à exposer. En un mot, tandis que la raison n'est pas capable de jouer son rôle auprès de la volonté dans la formation des jugements, d'autres instances vont occuper le terrain qu'elle laisse vacant. Un circuit alternatif se constitue et s'installe durablement, produisant des erreurs. Il ne suffira pas, le moment venu, de rétablir la raison enfin mûre dans ses prérogatives et ce faisant, de substituer un nouveau circuit, rationnel cette fois, à l'ancien. Ce n'est pas ainsi que les erreurs cesseront et que la vérité se manifestera. Il va falloir démanteler cette procédure de jugement trop bien implantée, ce qui requiert une réformation du sujet par lui-même. Ainsi passe-t-on d'un projet essentiellement philosophique à une entreprise authentiquement spirituelle.

c) Les errances de la volonté

Quelle est cette situation anormale et pourtant inévitable que l'enfance instaure, du fait de l'immaturité de la raison ? En d'autres termes, qui conseille la volonté quand la raison ne sait pas le faire ? Un premier examen des textes concernés nous conduit à un constat : de l'un à l'autre, une réponse unique ne se dégage pas ; au contraire, plusieurs explications se font concurrence, ou bien s'additionnent. Pour les recenser plus commodément, nous pouvons continuer à nous référer aux diverses facultés de l'âme ; ce procédé, bien qu'il ne soit pas celui que Descartes emploie explicitement pour exposer ses réflexions, est efficace tout en ne trahissant pas la pensée de notre auteur. On envisagera donc successivement le désir, la mémoire et la sensation comme des substituts de la raison auprès de la volonté, au sein de l'exercice du jugement.

Dans quelques textes cartésiens, les préjugés de l'enfance sont présentés comme les effets de nos désirs. La volonté se trouve alors détournée de sa quête du vrai au profit de la recherche de la satisfaction et du plaisir qu'elle suscite. Un passage des *Méditations métaphysiques* retient notre attention à ce sujet. Il s'agit d'un texte de la « Troisième méditation » dans lequel Descartes rappelle qu'il est désormais acquis qu'il existe en tant qu'esprit, puis s'interroge sur la valeur de vérité d'une autre idée, celle de l'existence des corps. En d'autres termes, il se penche sur le jugement selon lequel la chose que nous nous représentons dans notre esprit possède son homologue dans la réalité :

> Ainsi il ne reste plus que les seuls jugements, dans lesquels je dois prendre garde soigneusement de ne me point tromper. Or la principale erreur et la plus ordinaire qui s'y puisse rencontrer, consiste en ce que je juge que les idées qui sont en moi sont semblables ou conformes à des choses qui sont hors de moi ; car certainement, si je considérais seulement les idées comme de certains modes ou façons de ma pensée, sans les vouloir rapporter à quelque autre chose d'extérieur, à peine me pourraient-elles donner occasion de faillir.[1]

Descartes fait valoir deux arguments qui pourraient lui permettre d'affirmer que les choses dont l'image se forme dans son esprit existent bel et bien dans la réalité extérieure. Il les formule puis les évalue afin de ne pas prendre des sophismes pour des arguments décisifs. Et de fait, il finit par récuser l'un puis l'autre de ces deux prétendus arguments. C'est le premier qui nous intéresse en l'occurrence :

> Quand je dis qu'il me semble que cela m'est enseigné par la nature, j'entends seulement par ce mot de nature une certaine inclination qui me porte à croire cette chose, et non pas une lumière naturelle qui me fasse connaître qu'elle est vraie. Or ces deux choses diffèrent beaucoup entre elles ; car je ne saurais rien révoquer en doute de ce que la lumière naturelle me fait voir être vrai, ainsi qu'elle m'a tantôt fait voir que, de ce que je doutais, je pouvais conclure que j'étais. Et je n'ai en moi aucune autre faculté, ou puissance, pour distinguer le vrai du faux, qui me puisse enseigner que ce que cette lumière me montre comme vrai ne l'est pas, et à qui je me puisse tant fier qu'à elle. Mais, pour ce qui est des

[1] AT, IX-1, p. 29.

> inclinations qui me semblent aussi m'être naturelles, j'ai souvent remarqué, lorsqu'il a été question de faire choix entre les vertus et les vices, qu'elles ne m'ont pas moins porté au mal qu'au bien ; c'est pourquoi je n'ai pas sujet de les suivre non plus en ce qui regarde le vrai et le faux.[1]

La référence à la nature est ici centrale mais il apparaît que ce n'est pas la nature comme ensemble des minéraux, végétaux et animaux formant notre environnement qui est désignée ici. C'est la nature au sens de l'être même des choses, l'essence déterminant ce qu'elles sont et peuvent devenir. Plus exactement, Descartes songe à la nature de l'esprit humain. Il propose donc l'argument suivant : l'idée que les choses n'existent pas que dans notre esprit mais aussi dans le monde est conforme à la nature de notre esprit et cette adéquation pourrait être l'indice de sa vérité. Cependant, Descartes prend le temps de préciser de quelle nature il parle exactement. Et, fait significatif pour notre propos, il distingue deux interprétations possibles de la nature de notre esprit. Premièrement, il est dans la nature de l'esprit d'éprouver « une certaine inclination qui [le] porte à croire » en la vérité d'une idée. On retrouve donc bien le désir comme faculté de l'esprit qui influence la volonté.

On obtient ainsi un critère : une idée est vraie quand elle est conforme à l'inclination de notre esprit. Mais Descartes soumet ce critère à une procédure d'évaluation qui rappelle très fortement le doute de la « Méditation première », et au sein du doute, l'étape de la disqualification des sens. Tout comme il avait remarqué qu'il a pu arriver aux sens de le tromper, ce qui constituait une bonne raison de ne plus leur faire confiance (« il est de la prudence de ne se fier jamais entièrement à ceux qui nous ont une fois trompés »[2]), il note ici qu'il est arrivé à cette inclination de son esprit de se fourvoyer et de lui indiquer indifféremment le vice ou la vertu quand c'était seulement la vertu qu'il recherchait. Sur le terrain du vrai et du faux cette fois, l'inclination de son esprit n'est par conséquent pas une boussole fiable. Elle produit des préjugés plutôt que des vérités.

Pour achever de discréditer ce critère, Descartes l'oppose à un autre élément de la nature de l'esprit, la lumière naturelle, qu'il introduit comme le moyen le plus sûr

[1] AT, IX-1, p. 30.
[2] AT, IX-1, p. 14.

d'identifier une idée vraie (« je ne saurais rien révoquer en doute de ce que la lumière naturelle me fait voir être vrai »). D'ailleurs, c'est à elle qu'il rapporte la saisie de la vérité du cogito, dans la méditation précédente (« elle m'a tantôt fait voir que, de ce que je doutais, je pouvais conclure que j'étais »). Il place un jalon pour la suite.

Comme nous le notions dans notre présentation du thème des préjugés de l'enfance, l'erreur ponctuelle évolue, sous l'effet de la répétition, en une tendance ; l'habitude configure une tournure d'esprit qui n'est plus une erreur mais la disposition à produire des erreurs. Dans la « Troisième méditation », pour introduire le problème que nous avons signalé, celui de l'existence des choses hors de nous, Descartes distingue deux vérités souvent confondues en une seule. La première est indubitable : quand je pensais à la terre, au ciel, aux astres… « les idées ou les pensées de ces choses se présentaient à mon esprit »[1]. La seconde est en revanche très incertaine : « il y avait des choses hors de moi, d'où procédaient ces idées, et auxquelles elles étaient tout à fait semblables »[2]. L'habitude est explicitement tenue pour responsable du fait que nous traitons la deuxième comme si elle était aussi vraie que la précédente, alors que ce n'est pas le cas : « à cause de l'habitude que j'avais à la croire, je pensais apercevoir très clairement, quoique véritablement je ne l'aperçusse point »[3]. A l'issue de la réfutation des deux raisons qui le poussaient initialement à accorder comme assuré qu'il existe hors de lui des objets conformes aux pensées de son esprit, il peut donc conclure et reconnaître cette opinion pour ce qu'elle est vraiment, non pas une vérité mais un préjugé : « Tout cela me fait assez connaître que jusques à cette heure ce n'a point été par un jugement certain et prémédité, mais seulement par une aveugle et téméraire impulsion, que j'ai cru qu'il y avait des choses hors de moi, et différentes de mon être qui, par les organes de mes sens, ou par quelque autre moyen que ce puisse être, envoyaient en moi leurs idées ou images, et y imprimaient leurs ressemblances »[4].

Un mouvement comparable se rencontre dans la « Sixième méditation » :

> Mais il y a plusieurs autres choses qu'il semble que la nature m'ait enseignées,

[1] AT, IX-1, p. 28.
[2] *Id.*
[3] *Id.*
[4] AT, IX-1, p. 31.

> lesquelles toutefois je n'ai pas véritablement reçues d'elle, mais qui se sont introduites en mon esprit par une certaine coutume que j'ai de juger inconsidérément des choses ; et ainsi il peut aisément arriver qu'elles contiennent quelque fausseté. Comme, par exemple, l'opinion que j'ai que tout espace dans lequel il n'y a rien qui meuve, et fasse impression sur mes sens, soit vide ; que dans un corps qui est chaud, il y ait quelque chose de semblable à l'idée de la chaleur qui est en moi ; que dans un corps blanc ou noir, il y ait la même blancheur ou noirceur que je sens ; que dans un corps amer ou doux, il y ait le même goût ou la même saveur, et ainsi des autres, que les astres, les tours et tous les autres corps éloignés soient de la même figure et grandeur qu'ils paraissent de loin à nos yeux, etc.[1]

Ainsi, le préjugé selon lequel la couleur est une propriété intrinsèque de l'objet lui-même, renforcé par plusieurs du même genre, crée une habitude qui brouille les leçons de la nature au point que ce préjugé masque les vérités qu'elle nous inculque. Cela aboutit par exemple à la tendance à croire que toute idée est une représentation mentale d'un objet existant indépendamment de notre pensée.

Avec les désirs qui engendrent des préjugés, nous avons un exemple typique de ce processus de sédimentation des préjugés. On observe en effet que la subordination de l'esprit au désir s'achève dans une forme d'égocentrisme puisque l'enfant en vient à croire que tout est fait pour concourir à sa survie ou à son bon plaisir. Il verse ainsi dans un finalisme puéril dont la lettre à Reneri pour Pollot d'avril-mai 1638 porte le témoignage :

> [N]ous avons tant de fois éprouvé dès notre enfance, qu'en pleurant, ou commandant, etc., nous nous sommes faits obéir par nos nourrices, et avons obtenu les choses que nous désirions, que nous nous sommes insensiblement persuadés que le monde n'était fait que pour nous, et que toutes choses nous étaient dues. En quoi ceux qui sont nés grands et heureux, ont le plus d'occasion de se tromper; et l'on voit aussi que ce sont ordinairement eux qui supportent le plus impatiemment les disgrâces de la fortune. Mais il n'y a point, ce me semble, de plus digne occupation pour un philosophe, que de s'accoutumer à croire ce que lui dicte la vraie raison, et à se garder des fausses opinions que ses appétits

[1] AT, IX-1, p. 65.

naturels lui persuadent.[1]

On notera ici la référence aux « appétits naturels » à l'égard des « choses que nous désirions » et, surtout, les indices concernant la formation d'une habitude : « tant de fois », « nous nous sommes insensiblement persuadés que le monde n'était fait que pour nous ».

Mais il arrive également que, outre le désir, la mémoire fasse refluer le souvenir des leçons de nos maîtres et que la volonté entérine leur opinion, non pas en vertu de leur vérité intrinsèque mais par respect pour leur autorité. Dans *La Recherche de la vérité par la lumière naturelle*, le personnage d'Epistémon est proprement l'incarnation de ce défaut : dans son esprit, les leçons de ses instituteurs et de ses maîtres de l'université étouffent les germes de la vérité, comme le lui reproche Eudoxe :

> Celui qui, comme lui, est plein d'opinions et de préjugés, très difficilement se confie à la seule lumière de la nature ; dès longtemps, en effet, il s'est accoutumé plutôt à céder à l'autorité qu'à prêter l'oreille à la voix de sa propre raison ; il aime mieux interroger les autres, peser ce qu'ont écrit les anciens, que se consulter lui-même sur le jugement qu'il doit porter. Et de même que dès l'enfance il a pris pour la raison ce qui ne reposait que sur l'autorité de ses précepteurs, de même il présente maintenant son autorité comme la raison, et il veut se faire payer par les autres le tribut qu'il a payé autrefois.[2]

Par ailleurs, l'autobiographie intellectuelle qui ouvre *Le Discours de la méthode* relate la façon dont Descartes s'est détourné de l'enseignement qu'il a reçu. Il s'y décrit en élève appliqué, non moins instruit et respectueux de l'autorité morale et intellectuelle de ses maîtres qu'Epistémon. Mais il précise qu'au sortir de l'école, apercevant toutes les insuffisances et les erreurs de la science qu'il y avait acquise, il y renonça.

Il est remarquable que ces deux premières causes de l'errance de notre volonté, notre égocentrisme enfantin et notre révérence à l'égard des leçons de nos instituteurs, se trouvent associées dans un extrait de la seconde partie du *Discours* :

[1] AT, II, p. 37.
[2] AT, X, p. 522-523 pour le texte latin ; Alq., II, 1135 pour la traduction française.

> Et ainsi encore je pensai que, pour ce que nous avons tous été enfants avant que d'être hommes, et qu'il nous a fallu longtemps être gouvernés par nos appétits et nos précepteurs, qui étaient souvent contraires les uns aux autres, et qui ni les uns ni les autres ne nous conseillaient peut-être pas toujours le meilleur, il est presque impossible que nos jugements soient si purs ni si solides qu'ils auraient été si nous avions eu l'usage entier de notre raison dès le point de notre naissance, et que nous n'eussions jamais été conduits que par elle.[1]

L'erreur naît, à en croire ce texte, de la concurrence qui existe entre « nos appétits et nos précepteurs » et, en l'occurrence, la difficulté est double. D'une part, il n'y a pas qu'un appétit qui nous mène, ni non plus qu'un seul précepteur qui nous guide ; nos différents appétits se gênent et se contredisent, tandis que nos précepteurs ne parlent pas toujours d'une seule et même voix. En outre, l'ensemble des appétits, quoiqu'hétérogène, contredit l'ensemble de nos éducateurs, eux-mêmes en désaccord… Il est par conséquent difficile de repérer la vérité au milieu d'une telle cacophonie.

Mais d'autre part, Descartes ajoute qu'il n'est même pas certain que l'une de ces voix énonce la vérité, si bien que nous n'aurions le choix qu'entre des erreurs (« ni les uns ni les autres ne nous conseillaient peut-être pas toujours le meilleur »). Un autre facteur, qui aggrave la situation, tient à la faiblesse de la raison qui n'est pas encore en mesure de proposer une alternative solide aux dissensions des appétits et des précepteurs (« il est presque impossible que nos jugements soient si purs ni si solides qu'ils auraient été si nous avions eu l'usage entier de notre raison dès le point de notre naissance »). Par contraste, on comprend que la raison est la voix qui aurait dû « conseiller le meilleur ». Cela s'explique par sa nature, qui la rend compétente dans la recherche de la vérité ; en outre, contre l'éparpillement des appétits et des précepteurs dont se plaint Descartes, la raison est une. Elle ne pointe que dans une direction. Le singulier de l'une tranche avec le pluriel des autres.
Enfin, il faut admettre que la principale source des préjugés de l'enfance provient de l'influence des sens sur nos jugements à cette époque de notre vie, puis plus tard, une fois que le pli en est pris. La sensation se substitue à la raison ; elle permet aux

[1] AT, VI, p.13.

apparences et aux illusions de s'immiscer dans le savoir. L'idée d'après laquelle la sensation n'est pas le meilleur guide pour notre jugement est l'un des fondements de la pensée cartésienne ; elle est constamment réaffirmée au début de la plupart des œuvres publiées du vivant de Descartes (*Discours*, *Méditations*, *Principes*) ; nous nous attacherons donc, plutôt que d'en refaire la démonstration, à donner quelques exemples des conséquences directes de cette erreur.

Ainsi, dans la lettre que Descartes adresse à Morin, le 13 juillet 1638, les sens faussent notre jugement quant à la compréhension du mouvement. Sous leur influence, la volonté affirme qu'il existe une résistance de la matière au mouvement :

> Car vous ne voudrez pas rejeter les règles des mécaniques et de la vraie physique, pour alléguer ici que toute la matière a de soi résistance au mouvement local, qui n'est qu'une maxime fondée sur la préoccupation de nos sens, et qui vient de ce que, n'ayant essayé dès notre enfance à remuer que des corps qui étaient durs et pesants, et y ayant toujours rencontré de la difficulté, nous nous sommes dès lors persuadés que cette difficulté procédait de la matière, et par conséquent était commune à tous les corps.[1]

Quelques années plus tard, dans les « Réponses aux Sixièmes objections » formulées contre les *Méditations métaphysiques*, il empruntera son premier exemple à l'astronomie : lorsque la volonté se fonde sur les sens pour se prononcer à propos de la réalité, elle court droit à la catastrophe et profère des inepties comparables à celles des « astronomes, qui, après avoir été convaincus par de puissantes raisons que le soleil est plusieurs fois plus grand que toute la terre, ne sauraient pourtant s'empêcher de juger qu'il est plus petit, lorsqu'ils jettent les yeux sur lui »[2]. Et surtout, elle accorde aux corps des propriétés intrinsèques, telles que la couleur, l'odeur ou la saveur, qui dépendent en vérité de l'esprit qui les considère. Dans cette autre variation sur le thème des préjugés de l'enfance, le rôle trompeur des sens est souligné puis illustré au moyen d'un nouvel exemple, celui de la pesanteur :

> [D]ès ma jeunesse, j'avais fait plusieurs jugements touchant les choses naturelles (comme celles qui devaient beaucoup contribuer à la conservation de

[1] AT, II, p. 212-213
[2] AT, IX-1, p. 239 pour la traduction française et AT, VII, p. 440 pour le texte latin.

> ma vie, en laquelle je ne faisais que d'entrer), et que j'avais toujours retenu depuis les mêmes opinions que j'avais autrefois formées de ces choses-là. Et d'autant que mon esprit ne se servait pas bien en ce bas âge des organes du corps, et qu'y étant trop attaché il ne pensait rien sans eux, aussi n'apercevait-il que confusément toutes choses.[1]

Le corollaire de cette critique des sens est que la sagesse requiert au contraire une mise à distance de leurs enseignements, au profit des leçons de la raisons, ainsi que Descartes l'écrit dans l'article 76 de la première partie de ses *Principes* :

> [I]l n'y aurait pas d'apparence qu'un homme qui veut être philosophe reçût pour vrai ce qu'il n'a point connu être tel, et qu'il aimât mieux se fier à ses sens, c'est-à-dire aux jugements inconsidérés de son enfance, qu'à sa raison, lorsqu'il est en état de la bien conduire.[2]

La sensation prend donc place aux côté du désir et de la mémoire, au rang des facultés qui sont responsables de la formation des préjugés. On aurait pourtant tort, semble-t-il, de ne voir dans la sensation qu'une cause de préjugés parmi d'autres. Par rapport aux deux autres que nous avons pointées, celle-là occupe une place très spécifique et justifie qu'on lui accorde une attention plus marquée. Deux observations nous autorisent, en effet, à la distinguer. D'une part, lorsqu'il s'agira de se guérir des préjugés de l'enfance, comme nous l'examinerons dans la partie suivante, Descartes mettra beaucoup plus volontiers en avant cette source d'erreur et se préoccupera nettement moins de l'influence des désirs ou des traces dans notre mémoire de l'éducation reçue que notre sensualisme spontané. D'autre part, il arrive fréquemment que Descartes en revienne à la contribution des sens dans nos erreurs alors qu'il était en train de traiter des autres causes possibles, comme si ces dernières n'étaient que des adjuvants des sens dans la production de l'erreur.

L'un des textes qui développent le mieux le préjugé finaliste que nous pointions plus haut, à savoir l'article 3 de la deuxième partie des *Principes de la philosophie*, rend compte de cette illusion créée par notre égocentrisme en faisant intervenir l'emprise

[1] *Id*. L'exemple de la pesanteur est longuement développé en AT IX-1, p. 240-241 pour la traduction française et AT, VII, p. 441-443 pour le texte latin.
[2] AT, IX-2, p.62

de la sensation sur notre esprit. Alors que la question à laquelle nous aimerions obtenir une réponse est celle de la nature d'une chose (« qu'est-ce que c'est ? »), nous dérivons vers une autre question, celle de son utilité (« quel effet cela peut-il avoir sur moi ? »). La première question est objective et absolue ; la seconde est subjective et relative.

> *3. Que nos sens ne nous enseignent pas la nature des choses, mais seulement ce en quoi elles nous sont utiles ou nuisibles.*
>
> Il suffira que nous remarquions seulement que tout ce que nous apercevons par l'entremise de nos sens se rapporte à l'étroite union qu'a l'âme avec le corps, et que nous connaissons ordinairement par leur moyen ce en quoi les corps de dehors nous peuvent profiter ou nuire, mais non pas quelle est leur nature, si ce n'est peut-être rarement et par hasard. Car, après cette réflexion, nous quitterons sans peine tous les préjugés qui ne sont fondés que sur nos sens, et ne nous servirons que de notre entendement, parce que c'est en lui seul que les premières notions ou idées, qui sont comme les semences des vérités que nous sommes capables de connaître, se trouvent naturellement.

En même temps qu'il décrit l'erreur que nous commettons lorsque nous croyons connaître la nature des choses mais ne découvrons que leur utilité relativement à nous, Descartes affirme détenir le remède : la prise de conscience de cette nuance devrait nous éviter la confusion qui engendre l'erreur. Ainsi, non seulement nous nous libérerons de l'influence des sens qui nous trompent mais encore nous serons incités à nous tourner vers la raison qui détient la connaissance. Il va même jusqu'à présenter cette rectification comme assez aisée (« il suffira que nous remarquions » et « sans peine »). Les « semences de vérité » que contient notre entendement sont désignées comme le moyen d'accéder simplement à la connaissance. Cette expression conforte l'indication donnée dans l'extrait de la « Troisième méditation » que nous commentions au sujet du désir et dans lequel il était question de la lumière naturelle. Si les préjugés de l'enfance sont une maladie de l'esprit, le remède semble bien se trouver de ce côté.

3. La lumière naturelle : nature, fonction et extension

Nous voudrions ici défendre une triple thèse : premièrement, les préjugés de l'enfance agissent principalement comme des perturbateurs de la lumière naturelle de l'esprit ; deuxièmement, ce trouble de l'esprit est assimilable à une véritable pathologie pour Descartes ; et troisièmement, notre philosophe a développé une thérapeutique spécifique à cette pathologie. Pour ce faire, il va nous falloir saisir avec plus d'acuité ce qu'est la lumière naturelle[1], à la faveur d'un détour qui nous permettra néanmoins de mieux revenir à notre médecine de l'âme. Mais il convient de connaître l'organe, sa nature et sa fonction avant d'en envisager la pathologie et la thérapeutique.

a) Nature

Que recouvre précisément cette expression de lumière naturelle ? Elle fait référence à une faculté de l'esprit plus communément nommée raison et que Descartes, dans les premières lignes du *Discours de la méthode* où il l'appelle également « bon sens », décrit comme la « puissance de bien juger et de distinguer le vrai d'avec le faux »[2]. Cette même qualification est reprise dans la troisième partie du *Discours* :

> Dieu nous ayant donné à chacun quelque lumière pour *discerner le vrai d'avec le faux*, je n'eusse pas cru me devoir contenter des opinions d'autrui un seul moment si je ne me fusse proposé d'employer mon propre jugement à les examiner lorsqu'il serait temps.[3]

Et elle se retrouve dans les *Méditations métaphysiques*, d'abord dans l' « Abrégé » :

> Mais cependant il est à remarquer que je ne traite nullement en ce lieu-là du

[1] Voir également sur ce point la monographie qu'André Robinet consacre à ce thème cartésien qu'il juge crucial, *Descartes, la Lumière naturelle, intuition, disposition, complexion*, Paris, Vrin, 1999 : « Le ressort de l'humanisme philosophique réside en ce concept d'une lumière naturelle strictement distinguée d'une lumière surnaturelle » (p. 7).
[2] AT, VI, p. 2.
[3] Nous soulignons.

> péché, c'est-à-dire de l'erreur qui se commet dans la poursuite du bien et du mal, mais seulement de celle qui arrive dans le jugement et *le discernement du vrai et du faux* ; et que je n'entends point y parler des choses qui appartiennent à la foi, ou à la conduite de la vie, mais seulement de celles qui regardent les vérités spéculatives et connues par l'aide de la seule lumière naturelle.[1]

Puis dans la « Troisième méditation » :

> Et je n'ai en moi aucune autre faculté, ou puissance, [que la lumière naturelle] pour *distinguer le vrai du faux*, qui me puisse enseigner que ce que cette lumière me montre comme vrai ne l'est pas, et à qui je me puisse tant fier qu'à elle.

Ces extraits contiennent différentes informations ou différents indices à propos de la conception cartésienne de la lumière naturelle. Nous aurons à revenir sur certains d'entre eux. Mais au préalable, il convient de se concentrer sur sa nature, qui est la caractéristique la plus fondamentale et, de ce fait, celle dont il faut partir. Reviennent constamment, dans les extraits qui précèdent, deux propriétés de la lumière naturelle. Premièrement, elle est une « faculté » ou, en d'autres termes, une « puissance ». Deuxièmement, il appartient à cette faculté de déterminer la vérité de nos idées.

A quelle sorte de faculté psychique avons-nous précisément affaire ? Dans l'article qu'il lui consacre, *Descartes' Natural Light*[2], John Morris procède par distinctions successives. Se fondant sur la lettre à Regius de mai 1641, qui voit en l'âme deux puissances, une puissance d'agir qui est la volonté, et une puissance de subir qui est l'intellect[3], Morris situe logiquement la lumière naturelle du côté de la seconde. Et, poursuivant son exploration, il ajoute que l'intellect, selon l'objet qu'il considère, se diffracte en quatre éléments : entendement, sensation, imagination et mémoire. La « Règle XII », qui énumère ces quatre facultés intellectuelles, ne manque pas d'affirmer que les trois dernières sont subordonnées à la première. Ce sont les

[1] Nous soulignons.
[2] John Morris, « Descartes' natural light », *Journal of the History of Philosophy*, Volume 11, Baltimore, Johns-Hopkins University Press, 1973, p. 169-187.
[3] A Regius, mai 1641, AT, III, p. 372 : « *Intellectio enim proprie mentis passio est, et volitio ejus actio* ». Pour être exact, la lettre ne distingue pas des facultés (intellect et volonté) mais ce qui en résulte (intellection et volition).

adjuvants de l'entendement dans sa recherche de la vérité, puisque lui seul « est capable de percevoir la vérité »[1]. Morris met à l'écart la sensation, l'imagination et la mémoire pour se concentrer sur l'entendement.

Et, une fois de plus, s'autorisant à la fois de la suite de la « Règle XII » et d'une lettre à Regius de décembre 1641[2], il distingue deux puissances au sein même de l'entendement : « la puissance de concevoir » et « la puissance de connaître ». Toutes deux désignent la modification de la substance pensante par l'apparition d'une représentation, mais cette modification peut être envisagée sous l'angle de ce qui modifie (la puissance de concevoir, de former une conception) et sous l'angle de ce qui est modifié (la puissance de connaître, d'accueillir une conception). Pour éclairer cette distinction, Descartes a recours à la comparaison qui fait de l'esprit l'analogue d'une tablette de cire et de la représentation mentale celle d'une empreinte : « Dans tous les cas, cette force cognitive est tantôt passive, tantôt active, et elle imite tantôt le cachet, tantôt la cire »[3]. Laissant de côté la puissance de concevoir, pour ne considérer que la puissance de connaître, John Morris procède à une dernière distinction puisqu'il identifie, en elle, deux opérations à ne pas confondre : d'une part, la reconnaissance, au travers d'expériences particulières, des idées qui leur correspondent comme l'idée pure de triangle suscitée par la perception d'un triangle imparfait ; d'autre part, la reconnaissance de la vérité ou de la fausseté d'une idée. La lumière naturelle désigne précisément cette faculté, cet usage de l'entendement comme puissance de reconnaissance du vrai et du faux :

> *More importantly, through it we are able to recognize truth or falsehood. An important variety of knowledge can thus be obtained directly, simply by recognizing that certain things are true. For this last fonction of the understanding, and* for this function exclusively*, Descartes uses the term "natural light". The natural light, then, is a faculty of the pure understanding which cannot be called into doubt, because it is the very basis upon which doubt must be justified, if it is to be justified at all.*[4]

[1] *Op. cit.*, p. 407 pour la traduction française et p. 407 pour l'original latin AT, X, p. 411.
[2] AT, III, p. 454-455.
[3] *Op. cit.*, p. 415 pour la traduction française et p. 414 pour l'original latin ; AT, X, p. 411 pour le latin seul.
[4] « Descartes' Natural Light », *op. cit*., p. 175 : « Plus important encore, grâce à cette faculté, nous sommes capables de reconnaître la vérité et la fausseté. Nous pouvons ainsi accéder à une grande

Cette synthèse est principalement élaborée à partir de et en référence à un extrait de la « Méditation troisième » qui affirme que la lumière naturelle est la seule faculté de notre esprit qui soit chargée de déterminer la vérité de nos idées, de telle sorte qu'aucune autre n'existe qui pourrait la contester. Nous ne pouvons donc pas faire autrement que de prendre acte de son verdict.

> Et je n'ai en moi aucune autre faculté, ou puissance, pour distinguer le vrai du faux, qui me puisse enseigner que ce que cette lumière me montre comme vrai ne l'est pas, et à qui je me puisse tant fier qu'à elle.[1]

Cette présentation par John Morris de la faculté qu'on nomme lumière naturelle est toutefois contestée et pondérée par Deborah Boyle dans un article[2] qui, par son titre – *Descartes's Natural Light Reconsidered* – et sa publication dans le même *Journal of the History of Philosophy*, se veut explicitement une réponse à celui de Morris. Elle s'oppose à la manière dont Morris a voulu caractériser cette faculté. Elle attaque tout d'abord l'usage du couple actif-passif, arguant que ce vocabulaire disparaît du corpus cartésien après les *Règles pour la direction de l'esprit*[3]. Elle récuse ensuite la distinction entre puissance de concevoir et puissance de connaître, montrant que le partage entre ces deux éléments n'est pas aussi rigoureux que Morris le dit[4].

Il est donc logique que, s'appuyant sur cette critique, elle propose une autre façon de définir la lumière naturelle, distribuant autrement action et passion de l'âme, c'est-à-dire respectivement volition et intellection. Rappelant qu'en Dieu, selon Descartes, l'intellection et la volition ne font qu'un, Boyle fait l'hypothèse que la lumière naturelle est, quand elle s'exerce parfaitement, ce qui nous rapproche le plus de la situation divine : ce qui est aperçu par la lumière naturelle provoque immanquablement l'assentiment de la volonté.

---

variété de savoirs, simplement en reconnaissant que certaines choses sont vraies. Pour cette dernière fonction de l'entendement et *pour cette fonction exclusivement*, Descartes emploie l'expression « lumière naturelle ». La lumière naturelle est, par conséquent, une faculté de l'entendement pur qui ne peut pas être mise en doute, puisqu'elle est la base même sur laquelle le doute doit être justifié si tant est qu'il ait jamais besoin de l'être ».

[1] « Méditation troisième », *op. cit*., AT. IX-1, p. 30.

[2] Deborah Boyle, « Descartes' Natural Light Reconsidered », *Journal of the History of Philosophy* Volume 37, Baltimore, Johns-Hopkins University Press, 1999, p. 601-612.

[3] *Op. cit*., p. 603-604.

[4] *Id*., p. 604-606.

> *Descartes emphasizes that, in God, intellect and will are not distinct faculties. In the operation of the natural light, human beings more closely resemble God, for when the natural light shines in the intellect, the activity of the will inevitably follows, and perhaps follows so closely that the two appear to be simultaneous.*[1]

Plusieurs raisons plaident en faveur de l'hypothèse de Boyle. Nous en voyons au moins deux, qui concourent par la même occasion à éclairer la nature de la faculté qui nous préoccupe. Premièrement, elle s'accorde avec l'idée que la lumière naturelle est une émanation de la lumière de Dieu. Deuxièmement, elle permet de rendre compte de la manière dont le vrai est distingué du faux par l'intervention de la lumière naturelle.

En écrivant que la lumière naturelle est ce qui rapproche le plus nettement la pensée humaine du mode de pensée de Dieu[2], Boyle nous rappelle ces textes dans lesquels Descartes affirme que la lumière naturelle est un don de Dieu, universellement partagé au sein de l'espèce humaine. Tel est le sens de la remarque déjà citée et issue de la troisième partie du *Discours de la méthode* (« Dieu nous ayant donné à chacun quelque lumière »). Les articles 29 et 30[3] de la première partie des *Principes de la philosophie* confortent cette idée :

> 29. Que Dieu n'est point la cause de nos erreurs.
>
> Et le premier de ses attributs qui semble devoir être ici considéré, consiste en ce qu'il est très véritable et la source de toute lumière, de sorte qu'il n'est pas possible qu'il nous trompe, c'est-à-dire qu'il soit directement la cause des erreurs auxquelles nous sommes sujets et que nous expérimentons en nous-mêmes. Car, encore que l'adresse à pouvoir tromper semble être une marque de subtilité

[1] *Id*., p. 610 : « Descartes insiste sur le fait que, en Dieu, intellect et volonté ne sont pas des facultés distinctes. Par l'opération de la lumière naturelle, les êtres humains sont plus que jamais à l'image de Dieu, car quand la lumière naturelle brille dans l'intellect, l'activité de la volonté la suit inévitablement et peut-être même la suit de si près que les deux activités semblent simultanées ».

[2] Voir sur ce point le débat entre Jean-Marie Beyssade et Jean-Luc Marion avec, notamment, « La théorie cartésienne de la substance. Equivocité ou analogie ? » dans *Etudes sur Descartes*, Paris, Points Essais, 2001, p. 217-244 pour le premier et *Sur la théologie blanche de Descartes*, Paris, « Quadrige » Presses Universitaires de France, [1981] 2009 pour le second. Voir aussi Henri Gouhier, *La pensée métaphysique de Descartes*, p. 214-220 : « L'analogie dans la théodicée de Descartes ».

[3] AT, IX-2, p. 37-38.

d'esprit entre les hommes, néanmoins jamais la volonté de tromper ne procède que de malice, ou de crainte et de faiblesse, et par conséquent ne peut être attribuée à Dieu.

30. Et que par conséquent tout cela est vrai que nous connaissons clairement être vrai, ce qui nous délivre des doutes ci-dessus proposés.

D'où il suit que la faculté de connaître qu'il nous a donnée, que nous appelons lumière naturelle, n'aperçoit jamais aucun objet qui ne soit vrai en ce qu'elle l'aperçoit, c'est-à-dire en ce qu'elle connaît clairement et distinctement; parce que nous aurions sujet de croire que Dieu serait trompeur, s'il nous l'avait donnée telle que nous prissions le faux pour le vrai, lorsque nous en usons bien.

La lumière naturelle qui se trouve dans l'esprit humain est donc pour ainsi dire dérivée de la lumière divine (quoique cette filiation n'implique pas nécessairement que le terme « pensée » soit univoque, qu'on l'applique à l'homme ou à Dieu). L'expression « *lumen naturale* », qu'on peut lire dans les textes écrits en latin à ce propos, porte le témoignage de ce lien puisque Descartes explique qu'il réserve les termes *lux*, *lucem* pour les objets lumineux par eux-mêmes, pour les sources primaires de lumière. Dans le domaine matériel, les étoiles – à commencer par le soleil – relèvent de cette catégorie. Et dans le domaine spirituel, Dieu est, par excellence, une source de ce type. Pour les corps transparents qui ne diffusent pas leur propre lumière mais laissent passer celle que produit un autre corps, il faut employer *lumen*. Ainsi, l'esprit n'engendre pas sa lumière propre ; il en hérite de Dieu[1]. Signalons au passage que l'origine divine de la lumière naturelle ne sera pas sans poser problème ; à tout le moins cela accentuera-t-il la difficulté de rendre compte de l'erreur humaine. En tant que don de Dieu, la lumière naturelle est une faculté innée et universelle présente dans l'humanité. Comment se fait-il, dans ces conditions, que tous les hommes ne partagent pas les mêmes jugements sur le vrai et le faux. C'est d'autant plus délicat que la variété des opinions implique nécessairement qu'une partie au moins de ces opinions est erronée. Peut-on

[1] Voir la lettre à Mersenne de janvier 1630 (AT, I, p. 105) ; la lettre à Morin du 13 juillet 1638 : « La lumière, c'est-à-dire *lux*, est un mouvement ou une action dans le corps lumineux, et elle tend à causer quelque mouvement dans les corps transparents, à savoir *lumen*. Donc *lux* est première que *lumen*. » (AT, II, p. 205).

décemment accepter l'idée que Dieu fournisse aux hommes un outil défaillant pour la reconnaissance du vrai ? En régime cartésien, il n'en est pas question : « Dieu n'est pas trompeur ». Il faudra par conséquent rendre compte autrement de l'erreur.

Le second argument qui vient soutenir l'hypothèse de Boyle est la façon dont la lumière naturelle désigne une idée comme vraie. En faisant intervenir la volonté dans le processus d'identification de la vérité, Boyle explique l'asymétrie qui semble exister entre vrai et faux. Certes, les formules que nous avons recueillies plus haut et dans lesquelles la lumière naturelle est systématiquement présentée comme puissance de distinguer le vrai du faux mentionnent toujours ces deux pôles. Elles pourraient donner l'impression que, lorsque notre esprit est mis en présence d'une idée, il est capable d'en détecter la vérité aussi bien que la fausseté. Dans certains cas, il y retrouverait les marques du vrai et dans d'autres les signes du faux. Mais un examen plus approfondi remet en question cette première impression.

Il se pourrait tout à fait que la lumière naturelle ne soit sensible qu'à la vérité et à ces marques distinctives, et qu'elle ne se prononce sur la fausseté d'une idée que par défaut, autrement dit faute d'y avoir repéré l'éclat caractéristique du vrai. En parlant, pour qualifier la vérité, de marque distinctive, nous faisons résonner autrement le verbe « distinguer » qui est employé si souvent par Descartes pour traiter de la lumière naturelle : la faculté dont il est question alors ne serait pas tant l'aptitude à faire une différence entre deux choses ; elle serait plutôt la capacité à saisir la propriété remarquable que possèdent certaines idées, propriété qui les élève et les distingue de celles qui ne la partagent pas. C'est ainsi qu'on dira d'un individu qui a accompli un exploit qu'il s'est distingué. L'idée vraie se distingue, dans ce sens également.

Ainsi, quand la version française[1] de notre citation de la « Troisième méditation » dit de la lumière naturelle qu'elle « montre comme vrai » quelque chose, cela suggère qu'un certain éclat confère à une idée vraie une plus haute dignité et que c'est cela

[1] Dans le latin de Descartes, la formule est « *nulla alia facultas esse potest, cui aeque fidam ac lumini isti, quaeque illa non vera esse possit docere* » (AT, IX-1, p. 38-39), que la traduction par Michelle Beyssade rend par « il ne peut y avoir aucune autre faculté à laquelle me fier autant qu'à cette lumière et qui puisse enseigner que cela n'est pas vrai » (p.97). Le choix du verbe enseigner permet d'être au plus près du latin *docere* et de rappeler, par l'idée de « faire signe vers » qu'il est étymologiquement lié au fait de montrer.

qui nous permet d'en identifier la vérité. En ce sens, une idée fausse ne serait pas une idée qui porterait en elle les signes de la fausseté mais une idée à laquelle il manquerait l'éclat de la vérité[1]. Une telle interprétation est conforme à tout ce qu'implique la métaphore de la lumière puisque notre œil ne capte que la lumière et non pas l'obscurité, qui n'est qu'absence de lumière. Lorsque nous remarquons qu'une pièce dans laquelle nous arrivons est sombre, ce n'est pas son obscurité que nous saisissons mais le défaut de luminosité. Il en irait ainsi également de la lumière naturelle prise au sens métaphorique d'une faculté psychique. En glissant d'une métaphore à l'autre, nous pouvons comparer la lumière naturelle à une boussole[2] dont l'aiguille serait attirée par la vérité tout comme l'aiguille métallique d'une véritable boussole pointe vers le nord. Elle n'indique pas le sud mais on déduit de l'indication du nord la position des autres points cardinaux.

Deborah Boyle rend compte de cette asymétrie du vrai et du faux en faisant intervenir la volonté : la vérité que saisit notre intellect a un effet bien spécifique sur notre volonté, elle l'engage à donner son assentiment. Cet élan de la volonté

[1] On retrouve une idée comparable dans *Le Tartuffe* de Molière (1669), acte I, scène 5 : Orgon est abusé par la fausse dévotion de Tartuffe car son jugement n'est plus fiable. Il ne sait plus distinguer l'hypocrisie de la sincérité. En revanche, Cléante, son beau-frère, déclare qu'il suffit d'avoir à l'esprit l'éclat particulier de la vraie piété pour ne pas se laisser abuser par l'hypocrisie du Tartuffe. Lui possède toujours cette aptitude (vers 351 à 354) :

> Je ne suis point, mon frère, un docteur révéré,
> Et le savoir chez moi n'est pas tout retiré.
> Mais, en un mot, je sais, pour toute ma science,
> Du faux avec le vrai faire la différence.

Quant à Orgon, il l'a perdue (vers 406 et 407) :

> C'est de fort bonne foi que vous vantez son zèle,
> Mais par un faux éclat je vous crois ébloui .

Mais le Tartuffe ne sera définitivement démasqué que par l'intervention du Prince (acte V, scène 7) qui est présenté comme à nul autre pareil pour distinguer l'éclat de la vérité et le brillant factice de l'hypocrisie (vers 1906 à 1912) en un passage qui file la métaphore de la clarté et de l'illusion :

> Nous vivons sous un Prince ennemi de la fraude,
> Un Prince dont les yeux se font jour dans les cœurs,
> Et que ne peut tromper tout l'art des imposteurs.
> D'un fin discernement sa grande âme pourvue
> Sur les choses toujours jette une droite vue ;
> Chez elle jamais rien ne surprend trop d'accès,
> Et sa ferme raison ne tombe en nul excès.

[2] C'est une image (« *the compass of that light* ») à laquelle Stefen H. Daniel a recours dans son article « Descartes' Treatment of 'Lumen naturale' » dans la revue *Studia leibnitiana*, 10ème année, n°1, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1978, p. 93.

distinguerait suffisamment la vérité de la fausseté en ce que cette dernière laisserait la volonté indifférente. Là encore, ce serait par défaut et en raison de l'absence de ce tressaillement de la volonté que la lumière naturelle identifierait la vérité. Boyle l'exprime en reprenant à son compte, mais pour la réinterpréter de manière notable, une expression de l'article de John Morris. Celui-ci écrivait : « *it simply gives a click of recognition when a true idea is brought before it* »[1] tout en restant très vague sur la nature de ce cliquetis, ce déclic (« *click* »). Deborah Boyle le réinterprète différemment : « *for what could such a"click" be, if not assent to the truth of a proposition* ? »[2].

b) Fonction

A ces considérations portant davantage sur la nature de cette faculté doivent à présent s'ajouter des éclaircissements sur la fonction qui lui est dévolue selon la doctrine cartésienne. La lettre à Mersenne du 16 octobre 1639 nous ouvre une voie d'accès commode vers cette fonction en posant les problèmes dont la lumière naturelle est la solution. Dans cette lettre, Descartes livre à son correspondant son sentiment après la lecture d'un ouvrage[3] qu'il lui a fait parvenir :

> Il examine ce que c'est que la vérité ; et pour moi, je n'en ai jamais douté, me semblant que c'est une notion si transcendentalement claire, qu'il est impossible de l'ignorer : en effet, on a bien des moyens pour examiner une balance avant que de s'en servir, mais on n'en aurait point pour apprendre ce que c'est que la vérité, si on ne la connaissait de nature. Car quelle raison aurions-nous de consentir à ce qui nous l'apprendrait, si nous ne savions qu'il fût vrai, c'est-à-dire, si nous ne connaissions la vérité ? Ainsi on peut bien expliquer *quid nominis* à ceux qui n'entendent pas la langue, et leur dire que ce mot vérité, en sa propre signification, dénote la conformité de la pensée avec l'objet, mais que, lorsqu'on l'attribue aux choses qui sont hors de la pensée, il signifie seulement que ces choses peuvent servir d'objets à des pensées véritables, soit aux nôtres, soit à

[1] John Morris, *op. cit.*, p. 175 : la lumière naturelle « produit simplement un cliquetis, un déclic de reconnaissance quand une idée vraie est placée devant elle ».
[2] Deborah Boyle, *op. cit.*, p.611 : « Car que pourrait être ce cliquetis, sinon l'assentiment [par la volonté] à la vérité d'une proposition ? »
[3] Il s'agit du *De Veritate* d'Edouard Herbert de Cherbury.

> celles de Dieu ; mais on ne peut donner aucune définition de logique qui aide à connaître sa nature.[1]

Que Descartes écrive au sujet de la nature de la vérité, en 1639 donc deux ans après la publication du *Discours*, qu'il « n'en [a] jamais douté » est déconcertant. Il a déjà exposé dans une œuvre rendue publique sa démarche consistant à douter méthodiquement de tout ce qu'il a cru savoir. La vérité n'en fait-elle pas partie ? Et si le doute admet des exceptions, la démarche n'est-elle pas invalidée ? Dans *La pensée métaphysique de Descartes*, Henri Gouhier se confronte à cette question de l'ampleur du doute :

> Il est clair que le doute doit être méthodiquement total pour être métaphysiquement efficace : c'est en se voulant intégral que le scepticisme éclate en certitude.
> En fait, Descartes a-t-il vraiment mis en doute *toutes* les opinions qu'il avait jusqu'ici reçues en sa créance ?[2]

S'il adosse sa réflexion aux œuvres publiées par Descartes, la lettre à Mersenne d'octobre 1639 illustre bien, à sa manière, la difficulté rencontrée sur ce point. Tout comme on peut se dire que la vérité du cogito requiert l'établissement de vérités telles que « pour penser, il faut être », on peut penser qu'une méditation sur la vérité réclame une définition critique de la vérité. Le jugement « c'est vrai » n'a guère de valeur quand on ignore encore ce qu'est la vérité.

Pourtant la vérité a, en la matière, un statut particulier : elle est indispensable à la mise en œuvre du doute, au point que douter de la vérité revient à savoir ce que veut dire être ou ne pas être vrai. La compréhension du mot « vérité » est par conséquent un préalable indispensable à l'activité de la pensée. Grâce à elle, toutes les autres propositions dont nous pouvons dire qu'elles sont vraies, ou qu'elles sont fausses, gagnent en intelligibilité. Mais elle-même, bien qu'expliquant les autres, ne peut être expliquée à son tour. La signification du mot « vérité » doit ainsi être toujours déjà connue, il ne peut en être autrement. A celui qui affirmerait que nous l'apprenons, il

[1] AT, II, p. 596-597.
[2] *Op. cit.*, p. 265.

suffirait de répondre qu'apprendre consiste à acquérir une vérité qu'on ne détenait pas encore : comment pourrait-on savoir que l'idée nouvellement acquise est vraie sans posséder la connaissance de ce qu'est la vérité ? Comment juger de la vérité de notre définition de la vérité ? Le seul moyen de sortir du piège de ce paradoxe revient à admettre que nous avons une idée innée de ce qu'est la vérité. Et tel est le rôle de la lumière naturelle, qui est mentionnée quelques lignes plus loin dans la même lettre :

> L'auteur prend pour règle de ses vérités le consentement universel ; pour moi, je n'ai pour règle des miennes que la lumière naturelle, ce qui convient[1] bien en quelque chose : car tous les hommes ayant une même lumière naturelle, ils semblent devoir tous avoir les mêmes notions ; mais il est très différent, en ce qu'il n'y a presque personne qui se serve bien de cette lumière, d'où vient que plusieurs (par exemple tous ceux que nous connaissons) peuvent consentir à une même erreur, et il y a quantité de choses qui peuvent être connues par la lumière naturelle, auxquelles jamais personne n'a encore fait de réflexion.[2]

Grâce à la lumière naturelle, Descartes prend en charge l'épineux problème de l'émergence du savoir dans un esprit vierge de toute connaissance, ainsi qu'il le confirme dans le préambule de *La recherche de la vérité par la lumière naturelle* (« il [*i.e.* l'homme] est entré ignorant dans le monde »[3]). Comment commencer à apprendre quand on ne sait rien ? Comment faire advenir le savoir dans un esprit qui ne sait pas même ce que savoir veut dire ?

Selon notre hypothèse, la lumière naturelle serait, de toutes nos facultés dédiées à la connaissance, celle qui a pour spécificité de devoir amorcer l'entreprise du savoir en nous donnant accès aux vérités les plus fondamentales. Elle ne serait donc pas l'outil universel du savoir mais s'appliquerait légitimement à certains domaines tout en s'abstenant de se prononcer sur d'autres domaines, notamment ceux qui excèdent les limites des vérités premières. La lumière naturelle peut dès lors se comprendre comme un élément s'intégrant à un dispositif plus complet qu'est

[1] Ici, le verbe « convenir » a le sens de « correspondre » : la thèse de l'auteur et celle de Descartes se rejoignent sur un point mais elles diffèrent par ailleurs, ainsi qu'il le souligne quatre lignes plus bas.
[2] *Id.*, p. 597-598.
[3] AT, X, p. 495-496.

l'innéisme cartésien. On l'associe le plus souvent à un contenu, les idées innées - ou notions primitives ou semences de vérités ou natures simples – déjà présentes en l'esprit pour en rendre possible le fonctionnement. Sans elles, l'esprit serait impuissant à concevoir le réel. Mais à ce contenu, il convient peut-être d'ajouter la puissance qui en rend possible la saisie ; puissance qui est, on l'aura compris, la lumière naturelle.

La « Règle IV » est précieuse, sur ce point, en ce qu'elle mentionne à deux reprises les semences de vérité et le fait selon des modalités qui méritent un examen attentif. Dans la première de ces occurrences, Descartes se réfère à « un je-ne-sais-quoi de divin, où les premières semences des vérités utiles ont été jetées »[1]. En latin comme en français ressort l'idée d'un contenant, d'une partie de l'esprit et non d'un contenu, comme le sont les idées innées. Ces dernières sont mentionnées mais elles le sont précisément pour affirmer que c'est à l'intérieur de ce « je-ne-sais-quoi » qu'elles se trouvent « jetées ». On est par conséquent incité à ne pas réduire l'innéisme cartésien à une collection de notions primitives que viendront compléter au fil de l'expérience, les idées acquises. On s'éloigne de l'image que Malebranche en donnera dans *De la Recherche de la vérité* :

> Mais quand même l'esprit aurait un magasin de toutes les idées qui lui sont nécessaires pour voir les objets, il serait néanmoins impossible d'expliquer comment l'âme pourrait les choisir pour se les représenter ; comment par exemple il se pourrait faire qu'elle aperçût, dans l'instant même qu'elle ouvre les yeux au milieu d'une campagne, tous ces divers objets dont elle découvre la grandeur, la figure, la distance et le mouvement.[2]

De ce « magasin d'idées » que Malebranche critique, il faudrait éventuellement retenir, non le stock des idées emmagasinées, mais le lieu où elles le sont, si nous voulions nous conformer à l'extrait des *Regulae*. Mais la deuxième occurrence de l'expression « semences de vérité » au sein de cette même « Règle IV » permet d'aller plus loin :

---

[1] « *Nescio divini, in quo prima cogitationum utilium semina ita jacta sunt* ». « Règle IV », *op. cit*., p. 347 pour la traduction française, p. 344-346 pour l'original latin et AT X, p. 373 pour le latin seul.
[2] *De la recherche de la vérité*, livre III, deuxième partie, chapitre IV, dans Malebranche, *Œuvres complètes*, Tome I, Paris, Vrin, 1962, p. 431.

> Mais je me persuade que certaines premières semences de vérités, que la nature a déposées dans l'esprit des hommes, mais que nous étouffons en nous à force de lire et d'entendre tous les jours tant d'erreurs différentes, ont eu tant de vigueur dans cette fruste et pure antiquité, que la même lumière de l'esprit qui leur faisait voir qu'on doit préférer la vertu au plaisir et l'honnête à l'utile, même s'ils ignoraient pourquoi il en est ainsi, leur a fait connaître aussi les vraies idées de la philosophie et de la mathématique, quoiqu'ils fussent encore incapables de porter ces sciences mêmes à la perfection.[1]

Ce texte a le mérite à nos yeux d'associer très explicitement dans la même phrase l'innéisme, porté par la référence aux semences de vérité, et la lumière naturelle. La présence des semences de vérité dans notre esprit n'a d'intérêt et d'effectivité que si ces dernières peuvent être aperçues par l'esprit lui-même, faute de quoi elles resteront lettre morte et ne constitueront pas un gain. A l'articulation d'un contenant (l'esprit) et d'un contenu (les notions primitives) s'ajoute ainsi l'idée d'une activité, la saisie de ces semences de vérité, par cette faculté qu'est la lumière naturelle. C'est elle qui rend ce contenu opératoire dans la constitution du savoir. Pour reprendre un exemple que Descartes utilise dans *La recherche de la vérité par la lumière naturelle* et sur lequel nous aurons à revenir, il ne sert à rien de savoir par la lumière naturelle ce que douter, exister ou penser veulent dire si ce savoir n'est pas mis à contribution dans l'activité qui consiste à reconnaître que le doute est une manifestation de la pensée qui démontre l'existence d'un sujet pensant-doutant.

Pour nécessaire que soit cette opération, cette mise en œuvre des idées innées par la faculté de l'esprit appropriée, ce n'est pas suffisant et notre second extrait de la « Règle IV » le souligne : la lumière naturelle est la condition de possibilité du savoir puisqu'elle en est l'amorce ; mais elle ne saurait, à elle seule, produire toute une philosophie, ni toute une mathématique, ni toute une morale. Vient un moment où l'on atteint le seuil au-delà duquel le développement de la doctrine échappe à la lumière naturelle et relève d'une autre faculté ou bien d'un autre module de la faculté intellectuelle. C'est la raison, comprise autrement que comme lumière naturelle, qui aura la charge de « porter ces sciences mêmes à la perfection ».

[1] *Op. cit.*, p. 351 pour la traduction française et p. 350 pour l'original latin ; AT, X, p. 376 pour le latin seul.

Mais il existe une autre façon de mettre en lumière la fonction de cette faculté. Elle consiste à s'intéresser à la nature des idées que notre esprit manipule. Un extrait de la troisième des *Méditations métaphysiques*, auquel nous nous sommes référés pour traiter du rôle du désir dans la formation des préjugés, porte sur ce point. Pour le situer dans la progression des méditations, rappelons que la « Troisième méditation » s'ouvre sur un bilan des acquis de la deuxième (premier alinéa[1]). Descartes sait qu'il existe et qu'il peut pour le moment se définir comme une chose qui pense. Mais il ne veut pas en rester là et se demande si d'autres vérités lui sont accessibles à partir du *cogito*, si la même clarté révèle d'autres connaissances (deuxième alinéa[2]). Descartes rappelle alors (troisième alinéa[3]) qu'il ne peut toujours pas se fier à ce que ses sens lui disent ; puis il mentionne les doutes issus de l'hypothèse du malin génie, et le fait qu'ils grèvent toutes les connaissances produites par la raison. C'est par conséquent pour lever l'hypothèque pesant sur ces connaissances-là que Descartes décide qu'il doit statuer sur l'existence d'un dieu trompeur (cinquième alinéa[4]). Avant d'amorcer cet examen, il se livre à une mise au point sur la méthode qu'il va employer à cet effet.

On comprend, à la lueur de ce cinquième alinéa, que Descartes détermine d'abord un objectif, qui est en l'occurrence d'obtenir une nouvelle vérité à partir du *cogito* (« je considérerai plus exactement si peut-être il ne se retrouve point en moi d'autres connaissances que je n'aie pas encore aperçues »). Il énonce l'opinion qui lui semble, à ce stade, devoir être cette vérité. Bien qu'elle apparaisse d'abord sous la forme interrogative, on aperçoit l'opinion candidate au titre de nouvelle vérité dans cette formule : « Je suis certain que je suis une chose qui pense ; mais ne sais-je donc pas aussi ce qui est requis pour me rendre certain de quelque chose ? »[5]. La suite nous confirme que cette connaissance concerne les propriétés que possède une opinion méritant d'être admise comme une vérité indubitable, en faisant émerger

[1] AT, IX-1, p. 27. Le découpage en alinéa est le fait des éditions modernes mais n'appartient pas au texte original. Sur ce point, voir la mise au point à laquelle procède Denis Kambouchner dans *Les méditations métaphysiques de Descartes* (p. 395) puis son repérage des alinéas des six méditations, (p. 395-400).
[2] *Id.*
[3] *Id.*, p. 27-28.
[4] *Id.*, p. 28-29.
[5] *Id.*, p. 27.

les notions de clarté et de distinction. Ces indices aboutissent à l'expression sans détour de l'opinion considérée : « Et partant, il me semble que déjà je puis établir pour règle générale, que toutes les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement, sont toutes vraies »[1].

Conformément à sa méthode, Descartes ne peut adouber cette opinion sans l'avoir dûment examinée. Il vérifie donc que l'on peut sans faille faire découler la nouvelle vérité de la précédente, en la soumettant à l'épreuve du doute. Il reconnaît alors que le déploiement du doute hyperbolique dans la première méditation a soulevé quelques soupçons quant à son aptitude à connaître quoi que ce soit. En l'état, le passage du *cogito* (j'aperçois clairement et distinctement que j'existe et ne puis douter de mon existence) à la « règle générale » (tout ce que j'aperçois avec clarté et distinction est nécessairement vrai) n'est donc pas concluant, il requiert l'insertion dans le fil du raisonnement de deux étapes intermédiaires :

> [J]e dois examiner s'il y a un Dieu, sitôt que l'occasion s'en présentera ; et si je trouve qu'il y en ait un, je dois aussi examiner s'il peut être trompeur : car sans la connaissance de ces deux vérités, je ne vois pas que je puisse jamais être certain d'aucune chose.[2]

Ces démonstrations ne sont toutefois pas des détours, elles n'emportent pas le lecteur dans des digressions ; au contraire, elles s'intègrent parfaitement à la linéarité du propos, venant combler l'espace qui sépare deux opinions. Tout se passe comme si Descartes dépliait sa réflexion, révélant une distance plus grande que prévue mais toujours selon une trajectoire rectiligne. Il souligne cette continuité quand il écrit :

> [Je veux] avoir l'occasion d'examiner cela sans interrompre l'ordre de méditer que je me suis proposé, qui est de passer par degrés des notions que je trouverai les premières en mon esprit à celles que j'y pourrai trouver par après.[3]

C'est donc selon « l'ordre de méditer » qu'il a adopté qu'il progresse et celui-là lui commande, pour établir l'existence et la véracité de Dieu, de dresser une

[1] *Id*.
[2] *Id*., p. 28-29
[3] *Id*., p. 29.

classification des types de pensée qu'il trouve dans son esprit pour circonscrire précisément la question de la vérité et de l'erreur. Il est de ce fait conduit à distinguer trois sortes de pensées. Les premières, décrites comme des représentations mentales des choses, reçoivent le nom d'idées ; les deuxièmes, qui ajoutent à l'idée une réaction de l'ordre de l'attrait ou de la répulsion, sont nommées volontés ; et les troisièmes, qui ajoutent elles aussi à l'idée une réaction mais de l'ordre de l'affirmation ou de la négation cette fois, sont des jugements. Ainsi, je peux avoir à l'esprit l'idée du chocolat ; je peux également avoir la volonté d'en manger ; je peux enfin juger que le chocolat a des effets antidépresseurs intéressants. De ces trois catégories de pensées, seule la troisième est susceptible d'erreur. Les deux premières sont irrécusables. Que mon idée du chocolat ait ou non son homologue dans le monde extérieur et qu'elle soit ou non conforme à sa réalité, il n'en demeure pas moins vrai que j'ai à l'esprit cette idée. Qu'il soit ou non judicieux de consommer du chocolat, il n'en demeure pas moins que j'ai la volonté de le faire et je ne commets pas d'erreur en affirmant cela. En revanche, je peux me tromper dans mes jugements et attribuer à tort des propriétés anxiolytiques au chocolat.

Néanmoins, tous les jugements ne sont pas logés à la même enseigne dans la mesure où ils sont élaborés à partir d'idées qui peuvent, par nature, différer les unes des autres. Descartes distingue trois sous-catégories d'idées : adventices, factices, et innées. Dans le cas qui nous intéresse, la tripartition des idées se résout finalement en une dichotomie : certaines idées proviennent de notre esprit et d'autres prétendent avoir une source extérieure. L'enjeu pour Descartes est de rendre compte de ces dernières et de leur prétention à désigner des substances à part et non des modes de sa substance pensante. Si tel est réellement le cas, alors Descartes reconquiert le monde que le doute lui a fait perdre.

L'article 48 de la première partie des *Principes de la philosophie* reprend, dans une séquence qui a avec ce moment des *Méditations métaphysiques* de grandes ressemblances, cette dichotomie. Il nous est d'autant plus précieux qu'il fait suite à un article dont l'objet est explicitement la destruction des préjugés de l'enfance, l'article 47 :

47. Que pour ôter les préjugés de notre enfance, il faut considérer ce qu'il y a de

clair en chacune de nos premières notions.

Or, pendant nos premières années, notre âme ou notre pensée était si fort offusquée du corps, qu'elle ne connaissait rien distinctement, bien qu'elle aperçût plusieurs choses assez clairement ; et parce qu'elle ne laissait pas de faire cependant une réflexion telle quelle sur les choses qui se présentaient, nous avons rempli notre mémoire de beaucoup de préjugés, dont nous n'entreprenons presque jamais de nous délivrer, encore qu'il soit très certain que nous ne saurions autrement les bien examiner. Mais afin que nous le puissions maintenant sans beaucoup de peine, je ferai ici un dénombrement de toutes les notions simples qui composent nos pensées, et séparerai ce qu'il y a de clair en chacune d'elles, et ce qu'il y a d'obscur ou en quoi nous pouvons faillir.[1]

Dans l'article 48, Descartes entreprend donc ce dénombrement :

48. Que tout ce dont nous avons quelque notion est considéré comme une chose ou comme une vérité ; et le dénombrement des choses.

Je distingue tout ce qui tombe sous notre connaissance en deux genres : le premier contient toutes les choses qui ont quelque existence, et l'autre toutes les vérités qui ne sont rien hors de notre pensée.[2]

Les idées adventices des *Méditations* se retrouvent dans les connaissances qui portent sur des choses et elles occupent la suite de l'article 48, sur laquelle nous passerons pour atteindre l'article 49 qui, logiquement, s'intéresse aux « vérités qui ne sont rien hors de notre pensée ». Il en traite surtout au travers de plusieurs exemples, riches d'enseignements :

Par exemple, lorsque nous pensons qu'on ne saurait faire quelque chose de rien, nous ne croyons point que cette proposition soit une chose qui existe ou la propriété de quelque chose, mais nous la prenons pour une certaine vérité

[1] AT, IX-2, p. 44-45.
[2] *Id*., p. 45. Sur ce point, on peut aussi consulter la lettre à Mersenne du 16 octobre 1639 (AT, II, p. 597) : « Ainsi on peut bien expliquer *quid nominis* à ceux qui n'entendent pas la langue, et leur dire que ce mot vérité, en sa propre signification, dénote la conformité de la pensée avec l'objet, mais que, lorsqu'on l'attribue aux choses qui sont hors de la pensée, il signifie seulement que ces choses peuvent servir d'objets à des pensées véritables, soit aux nôtres, soit à celles de Dieu ; mais on ne peut donner aucune définition de logique qui aide à connaître sa nature ».

> éternelle qui a son siège en notre pensée, et que l'on nomme une notion commune ou une maxime : tout de même quand on dit qu'il est impossible qu'une même chose en même temps soit et ne soit pas, que ce qui a été fait ne peut n'être pas fait, que celui qui pense ne peut manquer d'être ou d'exister pendant qu'il pense et quantité d'autres semblables, ce sont seulement des vérités, et non pas des choses qui soient hors de notre pensée, et il y en a si grand nombre de telles qu'il serait malaisé de les dénombrer, mais aussi n'est-il pas nécessaire, parce que nous ne saurions manquer de les savoir lorsque l'occasion se présente de penser à elles, et que nous n'avons point de préjugés qui nous aveuglent.[1]

A bien y regarder, Descartes se donne ici une bonne partie du matériau dont il a besoin pour amorcer la démonstration de sa métaphysique. On constate ainsi que ces propositions ont un statut remarquable, celui de « vérité éternelle qui a son siège en notre pensée ». D'où leur viennent leur vérité et leur éternité ? Nous avons pour seul soutien dans cet extrait l'idée qu'elles ont leur « siège en notre pensée ». Faisons l'hypothèse que ces notions communes ne peuvent manquer d'être vraies dans la mesure où elles sont pour l'esprit beaucoup plus qu'un contenu : elles constituent le cadre même qui rend son activité possible. Leur fausseté est donc proprement inconcevable, elle signifierait le blocage de la pensée. Le principe d'identité, qui fait partie des exemples énumérés dans l'article 49, l'illustre tout à fait.

On observe également que l'une des vérités énumérées est que « celui qui pense ne peut manquer d'être ou d'exister pendant qu'il pense ». Les fondations du *cogito* sont là[2]. Mais ce n'est pas tout. Celles de l'étape suivante font aussi partie de ces notions communes dont Descartes dit bien qu'il n'en a pas fait la liste exhaustive dans l'article 49. D'autres listes existent, qui fournissent les clés de la suite du raisonnement. En effet, à l'instar du *cogito*, les preuves de l'existence de Dieu que

[1] *Id*., p. 46.
[2] La thèse selon laquelle le *cogito* repose sur une notion commune est également exposée dans les « Réponses aux secondes objections » : « Mais quand nous apercevons que nous sommes des choses qui pensent, c'est une première notion qui n'est tirée d'aucun syllogisme : et lorsque quelqu'un dit, *Je pense, donc je suis*, ou *j'existe*, il ne conclut pas son existence de sa pensée comme par la force de quelque syllogisme, mais comme une chose connue de soi ; il la voit par une simple inspection de l'esprit : comme il paraît de ce que s'il la déduisait d'un syllogisme, il aurait dû auparavant connaître cette majeure : *Tout ce qui pense est*, ou *existe* ; mais au contraire elle lui est enseignée de ce qu'il sent en lui-même qu'il ne se peut pas faire qu'il pense, s'il n'existe » (AT, IX-1, p. 110-111).

Descartes mobilise pour progresser dans sa réflexion ont toutes pour socle des notions communes. Les articles 13 et 14 de la première partie des *Principes de la philosophie* nous le révèlent pour la preuve *a priori*.

On reconnaîtra la démarche qui avait déjà été celle, en 1641, de la « Troisième méditation ». On se trouve au même point que dans l'extrait commenté, lorsque Descartes se demande ce qu'il peut savoir, au-delà du fait qu'il existe et qu'il est une chose qui pense. Il achoppe alors sur la question de l'existence des choses hors de lui, proposant de temporiser en mettant en avant le fait qu'il peut *a minima* accorder de la vérité à la présence de l'idée dans son esprit, tant qu'il s'abstient d'affirmer l'existence de la chose correspondante en dehors de lui :

> Mais lorsque la pensée, qui se connaît soi-même en cette façon, nonobstant qu'elle persiste encore à douter des autres choses, use de circonspection pour tâcher d'étendre sa connaissance plus avant, elle trouve en soi premièrement les idées de plusieurs choses ; et pendant qu'elle les contemple simplement, et qu'elle n'assure pas qu'il y ait rien hors de soi qui soit semblable à ces idées, et qu'aussi elle ne le nie pas, elle est hors de danger de se méprendre.[1]

Un pas de plus est effectué avec la reconnaissance, parmi les idées, de notions communes qui sont les germes de nouvelles connaissances. Cette remarque donne lieu à une nouvelle liste d'exemples, différente de celle de la « Troisième méditation » :

> Elle rencontre aussi quelques notions communes dont elle compose des démonstrations qui la persuadent si absolument qu'elle ne saurait douter de leur vérité pendant qu'elle s'y applique. Par exemple, elle a en soi les idées des nombres et des figures ; elle a aussi entre ses communes notions que, « si on ajoute des quantités égales à d'autres quantités égales, les touts seront égaux », et beaucoup d'autres aussi évidentes que celle-ci, par lesquelles il est aisé de démontrer que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits, etc.[2]

S'en suit une mise au point sur la fiabilité de cette sorte d'idées, ainsi que sur les

[1] AT, IX-2, p. 30
[2] *Id.*

perturbations qui nous conduisent à l'erreur malgré leur soutien. On peut notamment, à cause de ces perturbations, accréditer l'idée selon laquelle il existe un dieu trompeur et verser dans le scepticisme. Cette conclusion de l'article 13 ouvre la voie, dans l'article 14, à la démonstration de l'existence de Dieu par le recours, une fois de plus, aux notions communes. Opérant un rapprochement serré avec la notion commune du triangle présentée dans l'article 13, Descartes introduit dans son sillage une réflexion sur la nécessaire existence d'un être qui a la propriété d'être parfait :

> Et comme de ce qu'elle voit qu'il est nécessairement compris dans l'idée qu'elle a du triangle que ses trois angles soient égaux à deux droits elle se persuade absolument que le triangle a trois angles égaux à deux droits ; de même, de cela seul qu'elle aperçoit que l'existence nécessaire et éternelle est comprise dans l'idée qu'elle a d'un être tout parfait, elle doit conclure que cet être tout parfait est ou existe.[1]

L'avantage de cette approche est que la même idée de perfection qui permet de déduire le caractère nécessaire de l'existence de Dieu rend possible la déduction de sa répugnance à tromper et conduit à la validation de la « règle générale » de la « Troisième méditation » : tout ce que je conçois clairement et distinctement est vrai.

L'article 18 recourt à la même stratégie pour traiter de la preuve *a posteriori*, ou preuve par les effets. La présence dans notre esprit de l'idée de Dieu comme être parfait est un effet dont la cause mérite d'être recherchée. Pour prouver qu'un être fini et mortel ne peut en être l'auteur, Descartes convoque une autre notion commune :

> De même, parce que nous trouvons en nous l'idée d'un Dieu ou d'un Être tout parfait, nous pouvons rechercher la cause qui fait que cette idée est en nous; mais, après avoir considéré avec attention combien sont immenses les perfections qu'elle nous représente, nous sommes contraints d'avouer que nous ne saurions la tenir que d'un Être très parfait, c'est-à-dire d'un Dieu qui est véritablement ou qui existe, parce qu'il est non seulement manifeste par la lumière naturelle que le néant ne peut être auteur de quoi que ce soit, et que le plus parfait ne saurait être une suite et une dépendance du moins parfait, mais

[1] AT, IX-2, p. 31.

> aussi parce que nous voyons, par le moyen de cette même lumière, qu'il est impossible que nous ayons l'idée ou l'image de quoi que ce soit, s'il n'y a, en nous ou ailleurs, un original qui comprenne en effet toutes les perfections qui nous sont ainsi représentées.[1]

Des diverses notions communes dont Descartes dresse la liste, l'idée selon laquelle le néant ne peut être cause de quoi que ce soit est probablement celle qu'il reprend le plus fréquemment[2]. Elle prépare cette autre notion commune, en vertu de laquelle il doit y avoir au moins autant d'être dans la cause que dans son effet. Dans les « Réponses aux Secondes objections », le lien logique entre ces deux idées communes est révélé au moyen de l'expression « comprendre en soi » :

> Car, qu'il n'y ait rien dans un effet qui n'ait été d'une semblable ou plus excellente façon dans sa cause, c'est une première notion, et si évidente qu'il n'y en a point de plus claire ; et cette autre commune notion, *que de rien rien ne se fait*, la comprend en soi, parce que, si on accorde qu'il y ait quelque chose dans l'effet qui n'ait point été dans sa cause, il faut aussi demeurer d'accord que cela procède du néant ; et s'il est évident que le néant ne peut être la cause de quelque chose, c'est seulement parce que dans cette cause il n'y aurait pas la même chose que dans l'effet. C'est aussi une première notion, que toute la réalité, ou toute la perfection, qui n'est qu'objectivement dans les idées, doit être formellement ou éminemment dans leurs causes ; et toute l'opinion que nous avons jamais eue de l'existence des choses qui sont hors de notre esprit, n'est appuyée que sur elle seule.[3]

Tout bien considéré, il s'avère donc que les premières étapes de la métaphysique de Descartes ne peuvent porter que sur l'un des deux genres de vérité qu'il reconnaît, celles qui « ne sont rien hors de notre pensée ». Tant que le doute met hors-jeu les

[1] AT, IX-2, p. 33.
[2] On la retrouve, par exemple, à l'article 52 des *Principes* I : « l'une de nos notions communes est que le néant ne peut avoir aucuns attributs, ni propriétés ou qualités » (AT, IX-2, p. 47) puis à deux reprises dans l' « Exposé géométrique » qui clôt les « Réponses aux Secondes objections » : une première fois parmi les demandes, « qu'ils examinent diligemment les propositions qui n'ont pas besoin de preuve pour être connues, et dont chacun trouve les notions en soi-même, comme sont celles-ci, « qu'une même chose ne peut pas être et n'être pas tout ensemble ; que le néant ne peut être la cause efficiente d'aucune chose, » et autres semblables » (AT, IX-1, p. 126) ; une seconde fois parmi les Axiomes ou Notions communes, « Aucune chose, ni aucune perfection de cette chose actuellement existante, ne peut avoir le *néant*, ou une chose non existante, pour la cause de son existence » (AT, IX-1, p. 127-128).
[3] AT, IX-1, p. 106-107.

connaissances sensibles et avec elles, les vérités concernant l'existence de choses en-dehors de notre esprit, il ne peut reconstruire l'édifice du savoir qu'en employant des notions communes. Il en va ainsi pour le *cogito* puis pour l'existence de Dieu jusqu'à la clause qui garantit la vérité des idées claires et distinctes. Sur ces points, dont on reconnaît l'importance compte tenu de la place stratégique de ces étapes dans l'entreprise cartésienne, c'est la lumière naturelle qui intervient ; elle est, au sein de l'entendement, la faculté spécialement dédiée à la saisie des notions communes. Elle constitue de ce fait la première boussole dans la recherche de la vérité.

La préserver de toute atteinte ou, à tout le moins, se donner les moyens de remédier aux maux qui l'affectent dès lors qu'on n'a pas pu les éviter, devient un objectif de première importance pour Descartes. Cela justifie qu'on interprète les premières étapes de son projet philosophique comme une tentative de guérir une faculté que le cours ordinaire de la vie et de la pensée a trop largement abîmé, au point que la recherche de la vérité, et partant de là de la vie bonne, en est pratiquement devenu impossible. Le personnage d'Epistemon dans *La Recherche de la vérité par la lumière naturelle* nous permet de prendre la mesure de cet enjeu.

c) Le cas Epistémon

Pour aborder le cas Epistémon, il est judicieux de noter que le dialogue où il apparaît reconduit le débat sur la visée pratique ou théorique du savoir. Faut-il accumuler dans son esprit autant de connaissances qu'il peut en contenir ? Ou convient-il de subordonner l'acquisition du savoir à son utilité pour la conduite de la vie ? La première pièce versée à ce dossier par Descartes dans son dialogue n'est autre que le préambule qui introduit l'entretien entre ses trois personnages :

> Un honnête homme n'est pas obligé d'avoir vu tous les livres ni d'avoir appris soigneusement tout ce qui s'enseigne dans les écoles ; et même, ce serait une espèce de défaut en son éducation, s'il avait trop employé de temps en l'exercice des lettres. Il a beaucoup d'autres choses à faire pendant sa vie, le cours de laquelle doit être si bien mesuré, qu'il lui en reste la meilleure partie pour

> pratiquer les bonnes actions, qui devraient être enseignées par sa propre raison, s'il n'apprenait rien que d'elle seule.[1]

Bien agir et ne pas trop sacrifier de temps pour tenter de tout savoir, tel est l'ordre des priorités que revendique ici Descartes. Ici mais aussi ailleurs, dans la mesure où cette primauté du pratique sur le théorique jalonne son œuvre. En 1637, elle irrigue le développement du *Discours* qui aboutit au célèbre « comme maîtres et possesseurs de la nature »[2] ; en 1643, elle inspire la recommandation faite à Elisabeth de ne pas consacrer plus de quelques heures par an à la métaphysique[3]» ; en 1647, elle s'exprime dans la métaphore de l'arbre de la philosophie quand il est rappelé que la récolte des fruits est la raison d'être des soins apportés à l'arbre[4].

Dans un deuxième temps, cette promotion des vérités pratiques, qui est conjointement dépréciation des « vérités spéculatives », prend la forme d'une critique de l'érudition vaine qu'Eudoxe formule et dont Epistémon est la cible la plus directe. Eudoxe fait remarquer que certaines connaissances – celles que recouvre le terme d'érudition – sont le fruit de l'expérience et non de la lumière naturelle : les langues, l'histoire, la géographie. Il s'en prend ensuite à leur vanité et sa critique porte sur deux propriétés de l'érudition : d'une part, elle est chronophage ; d'autre part, elle est

---

[1] *Id*., p. 495.

[2] Voir la sixième partie du *Discours de la méthode* , AT, VI, p.61-62 : « Mais sitôt que j'ai eu acquis quelques notions générales touchant la physique, et que, commençant à les éprouver en diverses difficultés particulières, j'ai remarqué jusques où elles peuvent conduire, et combien elles diffèrent des principes dont on s'est servi jusques à présent, j'ai cru que je ne pouvais les tenir cachées sans pécher grandement contre la loi qui nous oblige à procurer, autant qu'il est en nous, le bien général de tous les hommes : car elles m'ont fait voir qu'il est possible de parvenir à des connaissances qui soient fort utiles à la vie, et qu'au lieu de cette philosophie spéculative qu'on enseigne dans les écoles, on en peut trouver une pratique par la quelle, connaissant la force et les actions du feu, de l'eau, de l'air, des astres, des cieux, et de tous les autres corps qui nous environnent, aussi distinctement que nous connaissons les divers métiers de nos artisans, nous les pourrions employer en même façon à tous les usages auxquels ils sont propres, et ainsi nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature. »

[3] Voir la lettre à Elisabeth du 28 juin 1643, AT, III, p. 692-693 : « Et je puis dire, avec vérité, que la principale règle que j'ai toujours observée en mes études, et celle que je crois m'avoir le plus servi pour acquérir quelque connaissance, été que je n'ai jamais employé que fort peu d'heures, par jour, aux pensées qui occupent l'imagination, et fort peu d'heures, par an, à celles qui occupent l'entendement seul, et que j'ai donné tout le reste de mon temps au relâche des sens et au repos de l'esprit; même je compte, entre les exercices de l'imagination, toutes les conversations sérieuses, et tout ce à quoi il faut avoir de l'attention. »

[4] Voir la Lettre-préface des *Principes de la philosophie*, AT, IX-2, p. 15 : « Or comme ce n'est pas des racines ni du tronc des arbres qu'on cueille les fruits, mais seulement des extrémités de leurs branches, ainsi la principale utilité de la Philosophie dépend de celles de ses parties qu'on ne peut apprendre que les dernières » ; il s'agit en l'occurrence de la médecine, de la mécanique et de la morale.

inutile. En somme, quand on songe à tout ce qu'il faudrait accomplir, l'existence humaine est trop brève pour dilapider son temps en connaissances oiseuses :

> Car je suis bien d'accord que la vie d'un homme ne suffirait pas pour acquérir l'expérience de toutes les choses qui sont au monde ; mais aussi je me persuade que ce serait folie de le désirer, et qu'un honnête homme n'est pas plus obligé de savoir le grec ou le latin, que le suisse ou le bas breton, ni l'histoire de l'Empire, que celle du moindre Etat qui soit en Europe ; et qu'il doit seulement prendre garde à employer son loisir en choses honnêtes et utiles, et à ne charger sa mémoire que des plus nécessaires.[1]

Inutiles connaissances qui peuvent en outre devenir nocives puisque les spéculations apprises dans les écoles que fréquenta Epistémon ont pour effet d'obscurcir les idées au lieu de les éclaircir. Cet obstacle est plus particulièrement sensible au moment du dialogue où Poliandre, ayant reconnu qu'il ne saurait douter de son existence, cherche à déterminer ce qu'il est. Il se heurte alors aux spéculations de la scolastique qui, sous couvert d'apporter une réponse à sa question, ne fait à vrai dire que soulever d'autres questions. La proposition « l'homme est l'animal raisonnable » n'apporte aucune clarté au problème ; au contraire, elle accroît notre perplexité. Pire encore, là où on y voyait clair, elle sème la confusion. Ainsi, lorsqu'il semble établi qu'on ne peut douter sans exister, Epistémon ranime la controverse :

> Puisque vous me prenez à partie, et que même vous me piquez, je vais vous montrer ce que peut la logique irritée, et en même temps vous créer de tels embarras et de tels obstacles que non seulement Poliandre, mais vous-même, pourrez très difficilement vous en tirer.[2]

Epistémon réclame donc des définitions, en bonne et due forme, du doute, de la pensée, de l'existence. Sans cela, objecte-t-il, on ne sait pas de quoi on parle quand on dit que douter, c'est savoir qu'on pense, donc savoir qu'on existe. Eudoxe lui rétorque que ces définitions qu'il considère comme un gain pour l'intelligibilité de la

[1] AT, X, p. 502-503.
[2] *Id*., p. 522 (en latin, le fragment en français s'interrompant à la page 514). Pour la traduction française, Alq, II, p. 1134.

discussion, produiraient l'effet contraire : elles embrouilleraient les idées. Il faut s'en remettre à la lumière naturelle pour savoir ce que douter, penser et exister veulent dire[1]. Encore faut-il en être toujours capable et ce n'est probablement plus le cas d'Epistémon qui, « plein d'opinions et de préjugés, très difficilement se confie à la seule lumière de la nature »[2] et qui n'entend plus « la voix de sa propre raison » car elle est couverte par celle de ses maîtres à penser. Eudoxe invite donc Epistémon à se défaire de sa formation académique en même temps qu'il incite Poliandre à ne pas s'engager dans cette voie et à préserver son esprit des méfaits de cette contrefaçon de l'intelligence. « Le bon sens bien gouverné »[3] convient parfaitement et produit des raisonnements valables.

> Et cependant toutes ces conséquences se tirent sans logique, sans formule d'argumentation, à l'aide des seules lumières de la raison et du bon sens, qui est moins sujet à me tromper quand il agit seul et par lui-même que lorsqu'il cherche avec inquiétude à observer mille règles diverses que l'art et la paresse des hommes ont inventées plutôt pour le corrompre que pour le perfectionner.[4]

« Sans logique » ? Qu'on ne s'y méprenne pas, l'expression désigne en l'occurrence la discipline telle qu'elle est formalisée et enseignée et non la faculté qui permet à l'esprit de lier ses idées pour former des raisonnements valides. Il faut se débarrasser de la première pour renouer avec la seconde, telle est la recommandation centrale de ce dialogue.

Enfin, la dernière pièce du dossier est constituée par l'échange autour de la curiosité dépeinte comme une maladie de l'âme. Si les seules vérités qui importent et méritent qu'on fasse l'effort de les acquérir sont celles qui contribuent à la « conduite de la vie », toute connaissance qui ne participe pas à cette démarche en ce qu'elle ne vaut

[1] Ce point fait l'objet d'une remarque dans la douzième des *Règles pour la direction de l'esprit* : « Sont purement intellectuelles celles que l'entendement connaît grâce à une sorte de lumière innée et sans l'aide d'aucune image corporelle : qu'il y en ait en effet de telles, cela est certain, et l'on ne peut former aucune idée corporelle qui nous représenterait ce qu'est la connaissance, ce qu'est le doute, ce qu'est l'ignorance, et aussi ce qu'est l'action de la volonté, qu'on peut appeler volition, et choses semblables ; toutes choses que pourtant nous connaissons véritablement, et même si facilement qu'il nous suffit pour cela de participer de la raison » (p. 419 de l'édition Tel Gallimard pour la traduction française ; p. 418 pour l'original latin et AT, X, p. 419 pour le latin seul).
[2] *Id*., p. 522-523 (Alq, II, p. 1135).
[3] *Id*., p. 521 (Alq, II, p. 1132).
[4] *Id.*

que pour la satisfaction de notre curiosité est dispensable et condamnable. Elle témoigne d'un appétit excessif et dommageable pour le savoir, quand il conviendrait de se modérer. Epistémon décrit cette tendance comme une sorte de fatalité, une maladie incurable[1] : une fois qu'on a éveillé la curiosité d'un esprit, il réclame inlassablement de nouvelles connaissances et souffre en mesurant l'étendue de son ignorance. Ne pouvant en guérir, le mieux est encore d'éviter de contracter cette maladie de l'esprit.

La posture d'Eudoxe est légèrement différente. Il estime comme Epistémon que la curiosité est une maladie de l'esprit mais il ne partage pas le pessimisme de son interlocuteur car il prétend que celui qui en est atteint peut malgré tout en guérir :

> Est-il possible, Epistémon, qu'étant savant comme vous êtes, vous vous puissiez persuader qu'il y ait une maladie si universelle en la nature, sans qu'il y ait aussi quelque remède pour la guérir ? Quant à moi, il me semble que, comme il y a en chaque terre assez de fruits et de ruisseaux pour apaiser la faim et la soif de tout le monde, il y a de même assez dé vérités qui se peuvent connaître en chaque matière, pour satisfaire pleinement la curiosité des âmes réglées, et que le corps des hydropiques n'est pas plus éloigné de son juste tempérament, que l'esprit de ceux-là qui sont perpétuellement travaillés d'une curiosité insatiable.[2]

S'esquisse dans ces lignes une diététique de la faim de connaissances, ou une sobriété de la soif de savoir. Eudoxe entérine l'idée selon laquelle il y a des vérités dont il vaut mieux s'abstenir et il se présente comme l'exemple vivant de ce qu'il avance : il a lui-même renoncé à certaines sciences ou à certains prolongements de la science afin d'atteindre ce point d'équilibre qui permet à l'âme d'être comblée. S'arrêter plus tôt dans sa quête de savoir lui aurait fait courir le risque de manquer mais poursuivre au-delà de la limite qu'il s'est fixé l'aurait entraîné vers la pléonexie. Si ce passage du dialogue reste muet au sujet des savoirs dont il vaut mieux s'abstenir, on peut faire l'hypothèse, compte tenu des éléments rassemblés par

[1] « Tout ce qu'on vous peut enseigner de meilleur sur ce sujet, c'est que le désir de savoir, qui est commun à tous les hommes, est une maladie qui ne se peut guérir, car la curiosité s'accroît avec la doctrine ; et parce que les défauts qui sont en l'âme ne nous affligent qu'autant que nous en avons la connaissance, vous avez quelque avantage plus que nous, en ce que vous ne voyez pas qu'il vous manque tant de choses, comme nous faisons » (AT, X, p. 499-500).
[2] *Id.*

ailleurs, que nous sommes conviés à limiter notre curiosité aux vérités nécessaires à la conduite de la vie et à nous détourner des « vérités spéculatives ».

A ce stade de notre étude, la lumière naturelle se présente donc comme la faculté innée par laquelle les êtres humains accèdent aux premières vérités qui sont les prémisses indispensables à l'acquisition de toutes les autres vérités utiles à la conduite de la vie. Chacun est assuré, grâce à cela, de ne pas être condamné à ignorer ce dont il a besoin pour bien agir. La lumière naturelle suffit donc à celui qui veut devenir un honnête homme, si tant est qu'il ne tombe pas dans certains travers que Descartes dénonce. Premièrement, il ne doit pas chercher à obtenir plus de connaissances que nécessaire. Deuxièmement, il ne doit pas apaiser sa faim de connaissance en se portant vers des opinions de mauvaise qualité qui compromettraient ses aptitudes intellectuelles[1]. Dans *La recherche de la vérité par la lumière naturelle*, Eudoxe endosse le rôle du repenti ou, pour nous en tenir au vocabulaire médical qui nous importe ici, du convalescent. Il a succombé, semble-t-il[2], à une curiosité excessive, mais il est parvenu à s'en guérir et à régler son appétit de savoir, aussi bien quantitativement (pas de vaine connaissance) que qualitativement (pas d'opinion incertaine). Le traitement dont il a bénéficié de manière curative est désormais proposé à Poliandre, mais de manière préventive. Quant à Epistémon, il est la figure du malade qui, prenant son mal pour un signe de bonne santé, ne sait pas qu'il est malade et ne peut, par conséquent, pas vouloir se soigner.

Toutefois, cette modération du savoir qui se détourne des vérités spéculatives au profit des vérités pratiques ne manque pas de faire problème. En effet, la partie du dialogue *La recherche de la vérité par la lumière naturelle* achevée par Descartes ne

[1] La quatrième des *Règles pour la direction de l'esprit* complète cette critique des mauvaises études et de leurs effets délétères sur l'intellect : « il est tout à fait certain que ce genre de travaux désordonnés et de méditations obscures brouille la lumière naturelle et aveugle les esprits ; et tous ceux qui s'accoutument ainsi à marcher dans les ténèbres affaiblissent tellement l'acuité de leurs yeux que par la suite ils ne peuvent supporter le grand jour. C'est aussi ce que l'expérience confirme, puisque, nous le voyons bien souvent, ceux qui ne se sont jamais souciés d'étudier portent sur ce qui s'offre à eux des jugements beaucoup plus solides et plus clairs que ceux qui ont passé tout leur temps dans les écoles » (p. 343-45 pour la traduction française, p. 342-344 pour l'original latin et AT, X, 372 pour la latin seul). Poliandre et Epistémon correspondent parfaitement à cette description.

[2] Lorsqu'Eudoxe déclare qu'il n'a « plus de passion pour apprendre aucune chose », Epistémon confirme que cette passion le caractérisait bien autrefois : « le temps que vous avez autrefois employé à voyager, à fréquenter les savants, et à examiner tout ce qui avait été inventé de plus difficile en chaque science, nous assure que vous ne manquez pas de curiosité » (AT, X, 501).

dédaigne pas les vérités spéculatives : du doute méthodique à la définition du sujet comme chose qui pense, on retrouve les fondements de la métaphysique cartésienne. D'ailleurs, à l'issue de la démonstration de l'impossibilité de se fier au sensible (étape cruciale, comme on l'a vu, pour la critique des préjugés de l'enfance), Poliandre avoue son trouble à l'idée d'être ainsi arraché à l'univers intellectuel qui lui est familier et emporté vers des hauteurs spéculatives qui l'effraient :

> Voilà, certes, des raisons qui seront suffisantes pour renverser toute la doctrine d'Epistémon, s'il est assez contemplatif pour y arréter sa pensée ; mais pour moi, je craindrais de me rendre un peu trop rêveur, pour un homme qui n'a point étudié, et qui n'a pas accoutumé d'éloigner ainsi son esprit des choses sensibles, si je voulais entrer en des considérations un peu trop relevées.[1]

Poliandre ne se sent pas assez compétent car il n'est pas un érudit formé à la scolastique mais il pense qu'Epistémon maîtrise les vérités spéculatives et saura, mieux que lui, se prononcer sur la disqualification par le doute des certitudes issues des sens. Tel n'est pas le cas et Epistémon est tout aussi réticent que Poliandre à suivre le chemin de pensée indiqué par Eudoxe :

> Je juge aussi qu'il est très dangereux de s'y engager trop avant. Ces doutes si généraux nous mèneraient tout droit dans l'ignorance de Socrate, ou dans l'incertitude des Pyrrhoniens ; et c'est une eau profonde, où il ne me semble pas qu'on puisse trouver pied.[2]

Eudoxe ne le nie pas, il assume même et le chemin qu'il emprunte et la difficulté de celui-ci, le comparant à un gué sur lequel il vaut mieux ne pas s'aventurer seul au risque de se perdre en spéculations vaines. Mais il ajoute, d'une part, qu'avec lui comme guide, le franchissement du gué devient possible et, d'autre part, qu'il est pour tout dire nécessaire. En effet, si jamais nous avions toujours suivi convenablement les indications de notre lumière naturelle, nous aurions été et pourrions encore être guidés par elle dans les méandres de l'existence. Nous deviendrions, sans trop de peine, les honnêtes hommes dont Eudoxe et Poliandre sont en quelque sorte les modèles. Mais dès lors que nous nous sommes détournés

[1] *Id.*, p. 512
[2] *Id.*

de la lumière naturelle et qu'elle s'est retrouvée étouffée par de fausses opinions dont l'éclat trompeur a offusqué la véritable clarté, il nous faut accepter l'idée que nous devrons reprendre, l'une après l'autre et de façon beaucoup plus laborieuse désormais, les vérités dont nous avons besoin. Au lieu de leur simple saisie par la lumière naturelle, il sera nécessaire de procéder à une plus lourde démonstration de la fausseté des anciennes opinions et de la vérité des nouvelles. Les premières lignes du préambule ne le cachaient pas :

> Mais il est entré ignorant dans le monde, et la connaissance de son premier âge n'étant appuyée que sur la faiblesse des sens et sur l'autorité des précepteurs, il est presque impossible que son imagination ne se trouve remplie d'une infinité de fausses pensées, avant que cette raison en puisse entreprendre la conduite ; de sorte qu'il a besoin par après d'un très grand naturel, ou bien des instructions de quelque sage, tant pour se défaire des mauvaises doctrines dont il est préoccupé, que pour jeter les premiers fondements d'une science solide […].[1]

Chacun des trois personnages du dialogue illustre par conséquent une des situations possibles relativement à ce problème. Eudoxe est peut-être, à un moment de son existence, tombé dans le travers qui consiste à ne plus se fier à sa lumière naturelle mais, grâce à son « très grand naturel », il est parvenu à réformer son entendement. Poliandre n'est pas encore tombé dans ce travers et il a la chance de pouvoir y échapper grâce « aux instructions de quelque sage », en l'occurrence Eudoxe, qui lui épargnera le fastidieux travail de déconstruction des fausses opinions préalablement à la reconstruction des opinions véritables. Enfin, Epistémon est le plus sévèrement intoxiqué par ces mauvaises opinions insufflées dans son esprit par les sens et les précepteurs imparfaits. La lumière naturelle vacille en lui et il aura fort à faire pour éteindre les lumières artificielles qui le trompent et retrouver l'éclat de la vérité.

L'inachèvement du dialogue nous prive à jamais de la suite de la cure de Poliandre. Nous ne saurons donc pas par quels procédés Eudoxe aurait rendu à son intellect la faculté de saisir les vérités primordiales ni même d'ailleurs si Descartes avait prévu qu'il y parvienne. Le dialogue nous montre donc le mal mais pas encore le remède. Pour accéder aux détails de la médecine de l'âme élaborée par Descartes, il faut se

[1] *Id.*, p. 495-496.

reporter à d'autres œuvres, plus abouties. Les *Méditations métaphysiques* sont en la matière l'œuvre de référence. Habitués à en faire une lecture métaphysique et épistémologique en raison de leur ambition fondatrice, nous en proposerons une interprétation thérapeutique, en partant du principe que l'esprit qui prétend élaborer le savoir n'en est capable qu'à la condition de s'être guéri des maladies de l'âme héritées de l'enfance.

On comprend mieux, à présent, pourquoi la pensée cartésienne ne pouvait pas relever exclusivement du domaine de la philosophie moderne au sens où l'entend Foucault dans L'herméneutique du sujet*. L'application d'une méthode, si rigoureuse soit-elle dans son élaboration comme dans sa mise en œuvre, ne produit aucun résultat valable dès lors qu'elle est le fait d'un esprit dont la faculté de connaître est viciée par les troubles que les premiers âges de la vie ne manquent pas d'y susciter. Il fallait bien, par conséquent, que Descartes retrouve dans l'antique spiritualité (là encore, au sens foucaldien) le projet d'une réforme de soi, d'un amendement de l'entendement visant à se rendre apte au savoir.*

Certes, il ne s'agit plus d'initiation ésotérique en vue de rendre le sujet digne de la connaissance à laquelle on va lui donner accès. La condition à satisfaire, autrement dit le prix à payer pour la vérité, n'est plus d'ordre mystique. Mais il y a tout de même à former son esprit, le succès ne pouvant pas exclusivement reposer sur le déroulement méticuleux d'une procédure qui mettrait à disposition de n'importe quel intellect la connaissance qu'il désire. Et la condition, pour être désormais psychologique, n'en est pas moins réelle ni contraignante. Il faut rétablir la lumière naturelle dans ses attributions et ses capacités ; on doit, en d'autres termes, réparer ce que les préjugés de l'enfance ont abîmé. A l'évidence, cela ne pourra se faire qu'en parvenant à une meilleure connaissance de ce qui, dans l'esprit humain sortant de l'enfance, a pâti des préjugés de cet âge et de la façon dont ces derniers ont été préjudiciables à la lumière naturelle.

1. Défaillance ou infaillibilité

En abordant le thème de la lumière naturelle par l'intermédiaire de celui des préjugés de l'enfance, l'idée que ceux-ci nuisent à celle-là s'impose comme allant de soi. On ne doit pourtant pas occulter divers passages du corpus cartésien selon lesquels il n'est pas tout à fait acquis que la lumière naturelle soit susceptible de connaître deux états, l'un sain et l'autre pathologique.

a) Une infaillibilité problématique

Certains textes pourraient, à vrai dire, donner le sentiment que notre capacité innée à distinguer le vrai du faux ne peut pas être défaillante. Ce sont, par exemple, ces textes dans lesquels Descartes affirme l'origine divine de la lumière naturelle, à l'instar de deux extraits déjà évoqués. D'une part, un passage de la troisième partie du *Discours de la méthode* qui suit de peu l'exposé de la morale par provision[1] :

> Car Dieu nous ayant donné à chacun quelque lumière pour discerner le vrai d'avec le faux, je n'eusse pas cru me devoir contenter des opinions d'autrui un seul moment si je ne me fusse proposé d'employer mon propre jugement à les examiner lorsqu'il serait temps […].

D'autre part, l'article 30 de la première partie des *Principes de la philosophie*[2] :

> D'où il suit que la faculté de connaître qu'il nous a donnée, que nous appelons lumière naturelle, n'aperçoit jamais aucun objet qui ne soit vrai en ce qu'elle l'aperçoit, c'est-à-dire en ce qu'elle connaît clairement et distinctement ; parce que nous aurions sujet de croire que Dieu serait trompeur, s'il nous l'avait donnée telle que nous prissions le faux pour le vrai, lorsque nous en usons bien.

On reconstitue ainsi l'argument : il répugne à la bonté et à la perfection divines de nous faire don d'un instrument imparfait et susceptible de nous tromper, si bien qu'on

[1] AT, VI, p. 27.
[2] AT, IX-II, p. 38.

peut tenir cette faculté de connaissance qu'est la lumière naturelle pour infaillible.

D'autres textes viennent pour ainsi dire compléter cet argument en ajoutant l'idée que, si la lumière naturelle n'était pas toujours fiable, Dieu nous aurait fourni un autre moyen d'accéder à la vérité. Tel n'est pas le cas et nous constatons, au contraire, que rien ne vient concurrencer les opinions issues de la lumière naturelle, à l'image de ce que Descartes écrit dans la « Troisième méditation »[1] :

> Et je n'ai en moi aucune autre faculté, ou puissance, pour distinguer le vrai du faux, qui me puisse enseigner que ce que cette lumière me montre comme vrai ne l'est pas, et à qui je me puisse tant fier qu'à elle.

On tient ici le corollaire de l'idée que Dieu n'est pas trompeur. Si la lumière naturelle n'était pas fiable, Dieu aurait eu la bonté de nous le faire savoir et de ne pas nous laisser dans l'illusion. Il ne faut pas que l'erreur devienne nécessaire, or ce serait le cas si la lumière naturelle nous trompait sans qu'une autre faculté rende la vérité de nouveau possible. L'unicité de la lumière naturelle devient dès lors un gage de sa fiabilité. En complément de ce caractère infaillible de la lumière naturelle se trouve à plusieurs occasions l'idée qu'elle est également inaliénable, de sorte qu'on ne peut jamais se retrouver en situation de l'avoir définitivement perdue. Même celui qui s'en est détourné peut retrouver en elle l'éclat de la vérité.

Epistémon est le personnage de *La recherche de la vérité par la lumière naturelle* qui incarne le mieux de telles errances. Malgré cela, Descartes nous donne une raison de ne pas désespérer d'Epistémon. On constate que ce dernier est capable de produire une théorie de l'erreur particulièrement intéressante puisqu'elle rend compte de sa situation et que, décrivant la façon dont l'erreur se met en place, elle nous renseigne sur tout ce contre quoi il faudra aller pour entreprendre la réforme de cet esprit malade de ses préjugés d'enfance. Epistémon définit la connaissance comme une représentation adéquate à son objet, une représentation qui entretient avec cet objet un rapport de copie à modèle. C'est pourquoi il compare cette représentation mentale à une représentation picturale : l'image sur la toile est elle aussi la copie et l'objet qu'elle représente est son modèle. La fidélité de la copie dépend, dans les

[1] AT, IX-1, p. 30.

deux cas (représentations mentales et picturales) de la qualité des moyens que nous employons pour l'élaborer. Mais il se trouve précisément que, à l'âge très précoce où nous commençons à avoir besoin de représentations mentales de notre environnement, nos capacités sont loin d'être suffisamment performantes. Elles ne produisent alors que des représentations imparfaites, trahissant et déformant les réalités dont elles devraient être les copies fidèles. Sur la base de ce constat, Epistémon propose une réponse développée à la question posée par Eudoxe : comment se fait-il que nous commettions des erreurs quand nous voulons connaître des vérités ?

> Epistémon : Il me semble que tout cela s'explique fort clairement, si on compare la fantaisie des enfants à une table d'attente, dans laquelle doivent être mises nos idées, qui sont comme des portraits tirés de chaque chose d'après le naturel. Les sens, l'inclination, les précepteurs, et l'entendement, sont les peintres différents qui peuvent travailler à cet ouvrage ; entre lesquels ceux qui en sont le moins capables sont les premiers qui s'en mêlent, à savoir des sens imparfaits, un instinct aveugle, et des nourrices impertinentes. Le meilleur vient le dernier, qui est l'entendement ; et encore faut-il qu'il fasse plusieurs années d'apprentissage, et qu'il suive longtemps l'exemple de ses maîtres, avant qu'il ose entreprendre de corriger aucune de leurs fautes. Ce qui est, à mon avis, une des principales causes pourquoi nous avons tant de peine à connaître.[1]

Epistémon n'est pas Descartes et même, le plus souvent dans le dialogue, il a pour fonction de porter les thèses que Descartes s'emploie à réfuter. Aussi faut-il garder à l'esprit que, même dans un passage où les propos d'Epistémon convergent beaucoup plus nettement avec les vues de Descartes, une distance demeure comme le souligne Ferdinand Alquié[2]. Si on lit la réplique d'Epistémon en parallèle de la douzième des *Règles pour la direction de l'esprit*, on note l'écart qui sépare Descartes d'Epistémon à ce sujet. Dans le traité, Descartes recense quatre facultés qui contribuent à la connaissance dans notre esprit : l'entendement, l'imagination, les sens et la mémoire. Cette liste ne coïncide pas avec celle du dialogue qui mentionne pour sa part l'entendement et les sens mais aussi les inclinations et les précepteurs. On remarque d'ailleurs que cette première énumération du dialogue, encore neutre,

[1] Alq II, p. 1115-1116 / AT, X, p. 507
[2] *Id*., notes 1 et 2, p. 1116.

est suivie quelques lignes plus bas par une autre, plus critique, qui s'attache à souligner leurs défauts : les sens sont qualifiés d'imparfaits, les inclinations sont désormais « un instinct aveugle » et les précepteurs ont cédé la place à « des nourrices impertinentes ». Cette critique est renforcée par une troisième énumération des mêmes termes, dans les lignes qui suivent :

> Car nos sens ne voient rien au-delà des choses plus grossières et communes, notre inclination naturelle est toute corrompue ; et pour les précepteurs, encore qu'il s'en puisse trouver sans doute de très parfaits, si est-ce qu'ils ne sauraient forcer notre créance de recevoir leurs raisons, jusqu'à ce que notre entendement les ait examinées, auquel seul il appartient de parachever cet ouvrage.[1]

Seul l'entendement échappe donc à la critique d'Epistémon. Sa stratégie semble être, pour l'épargner, d'accentuer la culpabilité des autres facultés impliquées dans la connaissance. Descartes ne procède pas ainsi dans les *Regulae*, ni dans les *Principes*. Il veille au contraire à préserver chacune de ces facultés et à rappeler sa qualité intrinsèque. L'erreur n'est pas le résultat d'une défaillance des sens, de l'imagination ou de la mémoire, qui empêcherait l'entendement de mener à bien sa tâche. Elle se produit dans le jeu qui s'immisce entre l'entendement et la volonté, chacune faisant correctement son travail dans son registre. Une allusion à cette explication transparaît peut-être, malgré tout, dans la réplique d'Epistémon quand il observe que de parfaits précepteurs disposant de raisons solides peineraient encore à obtenir la « créance » de leurs élèves. On devine dans ces termes l'action de la volonté qui adhère à ce que l'entendement lui propose. On ne peut que le deviner, le dialogue ne développant pas encore la théorie de l'erreur que les Principes contiendront. Pour l'instant, il installe l'idée d'un retard ou d'une lenteur de l'entendement comparativement aux autres facultés qui en profitent, pour ainsi dire, pour nous tromper. Ce point est la constante de la réflexion de Descartes sur le thème de l'erreur.

On observera en outre que Descartes, écrivant en son nom propre, n'a pas recours à la métaphore du portrait dont il fait usage par l'intermédiaire d'Epistémon. Il décrit l'action de l'objet à connaître sur l'esprit comme l'impression laissée par le cachet sur

[1] *Id.*

la cire. La table d'attente du dialogue se transforme en *tabula rasa* dans le traité inachevé. Les deux images n'induisent pas le même rapport à l'erreur : le portrait ouvre la possibilité, au sein d'un processus créatif assez long, d'une pluralité d'intervenants et de quelques tentatives d'améliorations, comme le décrit la fin de la réplique d'Epistémon, se concentrant sur l'intervention tardive de l'entendement :

> Mais il est comme un excellent peintre qu'on aurait employé pour mettre les dernières couleurs à un mauvais tableau, que de jeunes apprentis ont ébauché ; lequel aurait beau pratiquer toutes les règles de son art, pour y corriger peu à peu tantôt un trait tantôt un autre, et y ajouter du sien tout ce qui manque, si est-ce pourtant qu'il ne pourrait jamais si bien faire, qu'il n'y laissât de grands défauts, puisque dans le commencement le dessin a été mal compris, les figures mal plantées, et les proportions mal observées.[1]

L'empreinte dans la cire est différente : instantanée, elle se prête plus difficilement à la rectification de l'une de ses parties jugées inadéquate à son modèle. Descartes semble préférer à la rectification le modèle de la substitution d'une empreinte plus juste à une plus imparfaite.

Nonobstant ces différences, il ressort de la réplique d'Epistémon qu'il est capable, alors même qu'il incarne le produit d'une formation gangrénée d'erreurs, de livrer des analyses pertinentes. Nul n'est irrémédiablement condamné à se tromper, une étincelle de vérité reste active en chacun. En ce sens, la lumière naturelle ne s'éteint pas ; dans le pire des cas, elle est affaiblie et occultée. C'est pourquoi certains textes dédiés à la nature même de la lumière naturelle, peuvent donner le sentiment qu'elle est inaltérable tandis que d'autres, portant par exemple sur les préjugés de l'enfance, démontrent qu'elle peut être malmenée. Il existe bien, par conséquent, un état pathologique de l'esprit humain rendu incapable de bénéficier des lumières de la raison.

[1] *Id*.

b) L'âme offusquée

Quoi que les préjugés de l'enfance fassent subir à la faculté qu'est la lumière naturelle, ils ne la détruisent donc pas. Ils peuvent néanmoins en entraver gravement le fonctionnement. A cet égard, il est tout de même remarquable que les deux articles des *Principes de la philosophie* qui se réfèrent directement aux préjugés de l'enfance emploient exactement la même expression pour désigner l'état de l'âme au contact de ces préjugés : elle était, à ce moment de notre vie, « si fort offusquée du corps »[1] qu'elle ne pouvait exercer librement son activité de pensée et tombait, de ce fait, dans l'erreur. La juste compréhension du préjudice que l'enfance représente pour la pensée passe par l'élucidation de ce terme, qui occupe dans l'œuvre de Descartes une place singulière. Commençons en effet par signaler que ce verbe n'est pas, à proprement parler, celui qu'emploie Descartes lors de la rédaction des *Principia* en 1644. Lui dit que l'âme est immergée (« *immersa* »[2]) dans le corps. C'est la traduction française de 1647 par l'abbé Claude Picot qui introduit dans le texte « offusquée » à la place du latin « *immersa* ». Mais, dans la mesure où Descartes a approuvé cette traduction, nous pouvons estimer qu'elle ne trahit pas son propos, ce qui nous autorise, avec cette réserve à l'esprit, à examiner ce que le verbe offusquer apporte à notre compréhension des préjugés de l'enfance.

Plus encore que le français « offusquer », « *immersa* » ne peut manquer d'évoquer les extraits du *Phédon* dans lesquels Platon déplore la trop grande emprise du corps sur la pensée et le fait que celui-là entrave l'activité de connaissance de celle-ci[3]. Là où le terme latin, plus statique, désigne une situation, le mot français, plus dynamique, renvoie à une réaction. Etymologiquement, offusquer vient de *fuscus* (sombre) et désigne le fait de rendre moins visible en privant de la lumière qui est la condition de la vision. Dans son *Dictionnaire universel*[4], Furetière recense plusieurs

[1] Voir les articles 47 (AT, IX-2, p. 44) et 71 (AT, IX-2, p. 59) de la première partie

[2] Pour l'article 47 : « *Et quidem in prima ætate mens ita corpori fuit immersa* » (AT, VIII, p. 22) ; pour l'article 71 : « *Atque omnia tantum referens ad utilitatem corporis, cui erat immersa* » (AT, VIII, p. 36).

[3] Alquié, dans le chapitre « L'esprit incarné » de *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes* (Paris, Presses Universitaires de France, [1950] 1996), écrit néanmoins qu'on « aurait quelque mal à découvrir ici de l'angélisme et à retrouver l'accent platonicien du *Phédon* » (p. 304) dans un rapprochement que, paradoxalement, il ne peut récuser qu'en lui conférant un peu de légitimité. Se sentir obligé de dissiper la confusion revient à reconnaître que le risque de confusion existe.

[4] Consulté en ligne le 14 avril 2022 : https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k325121t/f37.item

usages et significations possibles du verbe au XVII^{ème} siècle ; on les retrouve dans le corpus cartésien.

En premier lieu, offusquer veut dire masquer l'objet qu'on cherchait à voir en plaçant un obstacle entre lui et l'observateur. C'est le principe de l'éclipse solaire puisque la Lune s'interpose et empêche un observateur terrestre de voir le Soleil. Ce cas de figure correspond apparemment à l'emploi du terme dans l'article 47 de la première partie des *Principia*. C'est le corps qui est accusé de faire écran à l'inspection de l'esprit. Omniprésent, envahissant, il compromet la connaissance :

> 47. Que pour ôter les préjugés de notre enfance, il faut considérer ce qu'il y a de clair en chacune de nos premières notions.
> Or, pendant nos premières années, notre âme ou notre pensée était si fort offusquée du corps, qu'elle ne connaissait rien distinctement, bien qu'elle aperçût plusieurs choses assez clairement ; et parce qu'elle ne laissait pas de faire cependant une réflexion telle quelle sur les choses qui se présentaient, nous avons rempli notre mémoire de beaucoup de préjugés, dont nous n'entreprenons presque jamais de nous délivrer, encore qu'il soit très certain que nous ne saurions autrement les bien examiner.[1]

L'article 71 est passible de la même interprétation :

> Mais lorsque nous avons été quelque peu plus avancés en âge et que notre corps, se tournant fortuitement de part et d'autre par la disposition de ses organes, a rencontré des choses utiles ou en a évité de nuisibles, l'âme, qui lui était étroitement unie, faisant réflexion sur les choses qu'il rencontrait ou évitait, a remarqué premièrement qu'elles existaient au dehors, et ne leur a pas attribué seulement les grandeurs, les figures, les mouvements et les autres propriétés qui appartiennent véritablement au corps, et qu'elle concevait fort bien ou comme des choses ou comme les dépendances de quelques choses, mais encore les couleurs, les odeurs, et toutes les autres idées de ce genre qu'elle apercevait aussi à leur occasion ; et comme elle était si fort offusquée du corps qu'elle ne considérait les autres choses qu'autant qu'elles servaient à son usage, elle jugeait qu'il y avait plus ou moins de réalité en chaque objet, selon que les

[1] AT, IX-2, p. 44-45.

impressions qu'il causait lui semblaient plus ou moins fortes.[1]

Mais, à se limiter à cette première signification exclusivement, on courrait le risque de manquer un aspect de ce passage. L'erreur commise dans ce cas ne serait que ponctuelle, liée à des circonstances défavorables. Ces deux extraits nous disent autre chose ; ils nous disent quelque chose de plus. Le corps ne fait pas occasionnellement écran à l'inspection de l'esprit. Il altère substantiellement la capacité de notre esprit à mener convenablement une inspection. On s'occupe alors moins de l'objet éclairé que de la source lumineuse. C'est elle qui est affaiblie, au point d'émettre moins de lumière et de laisser ce qui l'environne dans une relative pénombre. On retrouve ce faisant un autre sens parmi ceux que Furetière dénombre. Plusieurs textes du corpus cartésien se rattachent à cette deuxième interprétation.

Citons tout d'abord, en suivant l'ordre chronologique, le *Discours de la méthode* :

> Et ainsi je me délivrais peu à peu de beaucoup d'erreurs qui peuvent offusquer notre lumière naturelle, et nous rendre moins capables d'entendre raison.[2]

En trois lignes à peine, Descartes rassemble tous les éléments qui nous intéressent : d'abord, les anciennes et fausses opinions issues des préjugés de l'enfance et dont on cherche à se délivrer ; ensuite, leur effet délétère sur la lumière naturelle qui, à cause d'elles, brille plus faiblement et nous fait nous tromper ; puis, au-delà de l'erreur qu'elles produisent à un moment donné, la manière dont elles affectent à plus long terme notre capacité à « entendre raison » ; enfin, la possibilité, malgré tout, de retrouver un usage correct de cette faculté.

L'année qui suit la publication du *Discours*, Descartes reçoit une lettre du père Morin datée du 22 février 1638. Ce dernier a lui aussi recours au verbe « offusquer » dans le sens qui nous concerne :

> Le R. P. Mersenne vous peut assurer que j'ai toujours été l'un de vos partisans; et de mon naturel je hais et je déteste cette racaille d'esprits malins, qui voyant

[1] *Id.*, p. 58-59.
[2] AT, VI, p. 10 : cette fois-ci, Descartes utilise lui-même, en français, le verbe offusquer.

> paraître quelque esprit relevé, comme un astre nouveau, au lieu de lui savoir bon gré de ses labeurs et nouvelles inventions, s'enflent d'envie contre lui, et n'ont autre but que d'offusquer ou éteindre son nom, sa gloire, et ses mérites ; bien qu'ils soient par lui tirés de l'ignorance des choses dont libéralement il leur donne la connaissance.[1]

Bien que Descartes ne soit pas l'auteur de la lettre, celle-ci atteste de l'usage, de son vivant, du verbe offusquer dans le sens d'altérer une source lumineuse, en l'occurrence la gloire de Descartes. Enfin, on le retrouve une dizaine d'années plus tard, en même temps donc que les articles 47 et 71 de la première partie des *Principes de la philosophie*, dans la « Première méditation ». Il s'agit à nouveau d'une traduction du latin de Descartes, par le duc de Luynes :

> Et comment est-ce que je pourrais nier que ces mains et ce corps-ci soient à moi ? si ce n'est peut-être que je me compare a ces insensés, de qui le cerveau est tellement troublé et offusqué par les noires vapeurs de la bile [*quorum cerebella tam contumax vapor ex atra bile labefactat*[2]], qu'ils assurent constamment qu'ils sont des rois, lorsqu'ils sont très pauvres ; qu'ils sont vêtus d'or et de pourpre, lorsqu'ils sont tout nus ; ou s'imaginent être des cruches, ou avoir un corps de verre. Mais quoi ? ce sont des fous, et je ne serais pas moins extravagant, si je me réglais sur leurs exemples.[3]

La situation est ici légèrement différente à deux égards. D'une part, ce n'est plus le corps dans son intégralité qui est mis en cause. Descartes se concentre sur l'une des humeurs que ce corps sécrète, à savoir la bile. Il lui reproche de corrompre le cerveau et d'agir par son intermédiaire sur le cours des pensées. L'explication se fait plus organique. D'autre part, le contexte a changé dans la mesure où Descartes n'évoque plus la situation ordinaire de tous ceux en qui les préjugés de l'enfance ont partiellement occulté la lumière naturelle ; il mentionne le cas très spécifique des fous et il suggère par la même occasion un diagnostic quant à l'origine de leur folie.
Une dernière interprétation, plus marginale, doit être explorée car elle éclaire sous un jour intéressant le propos de Descartes dans ses textes sur l'erreur. Le verbe

[1] AT I, p. 556-557.
[2] AT, VII, p. 19
[3] AT, IX-1, p. 14.

« offusquer » ne désigne pas seulement l'action d'aveugler en réduisant la luminosité, qu'on s'y prenne en occultant l'objet de la vision ou bien qu'on s'emploie à affaiblir la source lumineuse. Il peut aussi servir à signifier l'aveuglement que produit un éblouissement[1]. Une source lumineuse trop forte à proximité de ce qu'on voulait voir empêche aussi de l'observer. Il en va ainsi des étoiles que la lumière du jour cache à notre vue ou encore, pour reprendre un exemple auquel Descartes a recours à l'article 133 de la deuxième partie des *Principia*, du « corps de la comète » qui parfois « ne peut être vu à cause qu'il est offusqué par les rayons du Soleil »[2].

Si nous transposons cet usage au cas de la lumière naturelle, cela veut dire que certaines sources d'erreur peuvent être si brillantes qu'elles nous éblouissent et nous font admettre comme vraies des opinions erronées, masquant par leur éclat trompeur la vérité que nous désignait la lumière naturelle. Relus dans cette perspective, les deux articles 47 et 71 des *Principia* I prennent un relief nouveau : le corps n'est plus le tombeau qui enferme notre âme et l'empêche par conséquent de diffuser sa propre lumière ; il rayonne d'une lumière artificielle et donne à certains objets une importance qu'ils ne devraient pas avoir. Plus encore que l'article 47, l'article 71 nous incite à creuser cette piste, puisque Descartes y affirme à propos de l'âme que

> comme elle était si fort offusquée du corps qu'elle ne considérait les autres choses qu'autant qu'elles servaient à son usage, elle jugeait qu'il y avait plus ou moins de réalité en chaque objet, selon que les impressions qu'il causait lui semblaient plus ou moins fortes.[3]

L'influence du corps sur l'âme se mesure donc au fait que cette dernière, perturbée et dupée par lui, juge les objets qu'elle a à connaître en fonction de leur utilité et de la force de l'impression qu'ils causaient en elles. Voilà comment se trouve éclipsée la lumière naturelle et voilà ce que provoquent aussi les préjugés de l'enfance : ils

[1] Ce sens n'apparaît pas dans le *Dictionnaire universel* tel qu'il a été publié par Furetière lui-même mais il est mentionné d'une part dans l'édition revue et augmentée par M. Basnage de Bauval (en 1701) et dans le *Dictionnaire de Trévoux* (1704) consulté en ligne à l'adresse https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k50985p/f318.item le 26 octobre 2022. Bien que ces ouvrages soient postérieurs à la mort de Descartes, l'emploi du verbe en ce sens par les traducteurs contemporains du philosophe atteste que ce sens avait cours du vivant de Descartes.
[2] AT, IX-1, p. 185 pour la traduction française du duc de Luynes qui, comme l'abbé Picot pour les *Méditations*, remplace par ce verbe le latin de Descartes qui n'utilisait pas ce registre : « *et interdum latente Cometa sub radiis Solis* » (AT, VIII, p. 186).
[3] AT, IX-2, p. 59.

instituent une lumière artificielle concurrente de la lumière naturelle. Malgré les réserves que l'on a signalées concernant l'usage du verbe offusquer et l'ambivalence de sa signification, il nous paraît judicieux de conserver cette hypothèse en ce qu'elle montre très bien que les préjugés de l'enfance causent un double aveuglement et posent deux sortes de problèmes distincts mais complémentaires : éclipse de la lumière naturelle et éblouissement par une lumière factice. Cette situation ne manquera pas d'avoir des conséquences sur le traitement de cette pathologie. L'objectif étant double, le moyen de l'atteindre le sera aussi. Il faudra combiner le doute et le cogito pour guérir l'esprit malade des préjugés de son enfance. Le premier servira à ternir l'éclat du sensible et le second à redonner toute sa puissance à la lumière naturelle.

2. Le crépuscule du sensible

Il importe donc de commencer par une sorte de sevrage. Nous avons déjà croisé, en voulant montrer que la pensée cartésienne n'était pas réductible à une méthode applicable en droit par tout esprit assez consciencieux pour la suivre, le thème du détachement à l'égard des sens. Il nous a permis de montrer qu'une formation, voire une réforme de l'esprit, était nécessaire et passait par la pratique de quelques exercices. Il est étroitement corrélé à celui des préjugés de l'enfance et commence à poindre, dans le corpus, en même temps que lui, c'est-à-dire après le *Discours de la méthode*, surtout à partir des *Méditations métaphysiques* et les « Réponses aux objections ». Une réserve doit néanmoins être signalée ici. Dans sa correspondance, Descartes évoque à trois reprises la nécessité de se détacher des sens[1]. La première occurrence se trouve dans une lettre à Silhon, en mars 1637 et elle fait suite à la lecture, par ce dernier, du *Discours de la méthode*. Descartes assume la faiblesse de son développement métaphysique et, sans la nier, en indique la raison :

[1] Une quatrième occurrence, dans une lettre destinée à Chanut et datée du 1er février 1647, ne sera pas commentée ici car le contexte d'emploi de l'expression y est sensiblement différent de celui qui nous intéresse, à savoir le détachement à l'égard des sens comme remède aux préjugés sensualistes de l'enfance. Le passage pertinent pour notre propos est celui-là : « Il est vrai qu'il faut que *l'âme se détache fort du commerce des sens*, pour se représenter les vérités qui excitent en elle cette amour; d'où vient qu'il ne semble pas qu'elle puisse la communiquer à la faculté imaginative pour en faire une passion. » (AT, IV, p. 609-610, nous soulignons)

> J'avoue qu'il y a un grand défaut dans l'écrit que vous avez vu, ainsi que vous le remarquez, et que je n'y ai pas assez étendu les raisons par lesquelles je pense prouver qu'il n'y a rien au monde qui soit de soi plus évident et plus certain que l'existence de Dieu et de l'âme humaine, pour les rendre faciles à tout le monde. Mais je n'ai osé tâcher de le faire, d'autant qu'il m'eut fallu expliquer bien au long les plus fortes raisons des sceptiques, pour faire voir qu'il n'y a aucune chose matérielle de l'existence de laquelle on soit assuré, et par même moyen accoutumer le lecteur à *détacher sa pensée des choses sensibles* ; puis montrer que celui qui doute ainsi de tout ce qui est matériel, ne peut aucunement pour cela douter de sa propre existence ; d'où il suit que celui-là, c'est-à-dire l'âme, est un être, ou une substance qui n'est point du tout corporelle, et que sa nature n'est que de penser, et aussi qu'elle est la première chose qu'on puisse connaître certainement.[1]

SI la quatrième partie du *Discours* est un rapide aperçu de la métaphysique cartésienne, cette lettre la survole encore plus rapidement pour mieux en faire ressortir les étapes et insister sur le fait que chacune d'entre elles aurait requis des précisions bien plus grandes et techniques que ce qu'on peut lire dans ce texte. Dans une si courte partie, la démonstration est trop allusive, ce qui n'altère pas seulement la rigueur logique de l'argumentaire (*assensio*) mais affaiblit aussi la certitude qu'elle produit sur l'esprit qui la considère (*persuasio*), de sorte qu'on ne peut se défaire des anciennes habitudes pour en installer de nouvelles. C'est sur ce point qu'il parle d' « accoutumer le lecteur à détacher sa pensée des choses sensibles » comme de ce qu'il aurait fallu faire mais qu'il n'a pas eu l'occasion de faire. Il dispose donc d'ores et déjà, au moment de la rédaction du *Discours*, du traitement adapté à la pathologie des préjugés de l'enfance mais il estime que les conditions ne sont pas réunies pour l'exposer : le format de cette publication n'est pas propice ; en outre, comme l'affirme la suite de la lettre, le *Discours* s'adresse à un lectorat plus large que les seuls spécialistes de la philosophie et les développements métaphysiques auraient entraîné plus de désordres que d'éclaircissements dans ces esprits profanes :

[1] Lettre à Silhon de mars 1637, AT, I, p. 353. C'est nous qui soulignons la référence au détachement à l'égard des sens.

> Or il n'est pas possible de bien entendre ce que j'ai dit après de l'existence de Dieu, si ce n'est qu'on commence par là, ainsi que j'ai assez donné à entendre en la page 38. Mais j'ai eu peur que cette entrée, qui eût semblé d'abord vouloir introduire l'opinion des sceptiques, ne troublât les plus faibles esprits, principalement à cause que j'écrivais en langue vulgaire; de façon que je n'en ai même osé mettre le peu qui est en la page 32, qu'après avoir usé de préface.[1]

La même logique préside à la rédaction de la lettre à Mersenne du 20 avril 1637 dont un passage est aussi consacré aux raisons avancées par Descartes en faveur de l'existence de Dieu :

> Cependant je me persuade que ceux qui prendront bien garde à mes raisons touchant l'existence de Dieu, les trouveront d'autant plus démonstratives, qu'ils mettront plus de peine à en chercher les défauts, et je les prétends plus claires en elles-mêmes qu'aucune des démonstrations des géomètres; en sorte qu'elles ne me semblent obscures qu'au regard de ceux qui ne savent pas *abducere mentem a sensibus*, suivant ce que j'ai écrit en la page 38.[2]

Le partage est réaffirmé, au sein du lectorat de Descartes, entre ceux qui saisiront le caractère d'évidence de sa démonstration de l'existence de Dieu et ceux qui la jugeront obscure. Le critère de démarcation entre ces deux catégories de lecteurs est là encore l'aptitude à s'affranchir du témoignage des sens : les premiers la possèdent et, en tant que tels, ne sont plus assujettis aux préjugés de l'enfance ; les seconds n'en sont pas encore capables et les préjudices toujours d'actualité dans leurs esprits les privent de la totale compréhension de la démarche cartésienne. Comme dans la lettre à Silhon, Descartes dit clairement qu'il dispose des éléments nécessaires à l'enseignement de cette technique d'affranchissement à l'égard du sensible, mais que le *Discours* n'est pas le lieu adéquat pour les publier. Il consent donc à laisser cette œuvre dans un certain état d'inachèvement (sur le plan argumentatif). Il identifie précisément le point faible de son propos, dans la quatrième partie du *Discours* :

> Pour votre seconde objection, à savoir que je n'ai pas expliqué assez au long,

[1] *Id*., p. 353-354.
[2] Lettre à Mersenne du 20 avril 1637, AT, I, 350-351.

> d'où je connais que l'âme est une substance distincte du corps, et dont la nature n'est que de penser, qui est la seule chose qui rend obscure la démonstration touchant l'existence de Dieu, j'avoue que ce que vous en écrivez est très vrai, et aussi que cela rend ma démonstration touchant l'existence de Dieu malaisée à entendre.[1]

Mais à l'instar de sa lettre à Silhon, il assume un choix d'auteur : préférer l'insuffisance de l'argumentation à l'exposé métaphysique hypertrophié et inaccessible, exposé réduit à la seule allusion de la page 38[2] sur laquelle il attirait aussi l'attention de Silhon :

> Mais je ne pouvais mieux traiter cette matière, qu'en expliquant amplement la fausseté ou l'incertitude qui se trouve en tous les jugements qui dépendent du sens ou de l'imagination, afin de montrer ensuite quels sont ceux qui ne dépendent que de l'entendement pur, et combien ils sont évidents et certains. Ce que j'ai omis tout à dessein, et par considération, et principalement à cause que j'ai écrit en langue vulgaire, de peur que les esprits faibles venant à embrasser d'abord avidement les doutes et scrupules qu'il m'eût fallu proposer, ne pussent après comprendre en même façon les raisons par lesquelles j'eusse tâché de les ôter, et ainsi que je les eusse engagés dans un mauvais pas, sans peut-être les en tirer.[3]

On repense, à travers ces lignes, à la « condition de spiritualité » énoncée par Foucault dans *L'herméneutique du sujet* : les lecteurs qui ne sont pour l'instant que des « esprits faibles » ont besoin de se former avant d'être plus largement informés des méditations de Descartes. Il ne suffit pas de leur livrer une méthode, il faut préparer leur esprit à en obtenir les bénéfices. Telle n'est pas la fonction du *Discours de la méthode* ; en revanche, c'était celle d'un traité de métaphysique dont Descartes dit avoir débuté la rédaction vers 1629 et qui annonce les *Méditations*

[1] *Id*., p. 349-350
[2] Ce passage est le suivant :
« […] par conséquent il est pour le moins aussi certain que Dieu, qui est cet être parfait, est ou existe, qu'aucune démonstration de géométrie le saurait être.
Mais ce qui fait qu'il y en a plusieurs qui se persuadent qu'il y a de la difficulté à le connaître, et même aussi à connaître ce que c'est que leur âme, c'est qu'ils n'élèvent jamais leur esprit au-delà des choses sensibles, et qu'ils sont tellement accoutumés à ne rien considérer qu'en l'imaginant, qui est une façon de penser particulière pour les choses matérielles, que tout ce qui n'est pas imaginable leur semble n'être pas intelligible. » (AT, VI, page 37)
[3] *Id*., p. 350

métaphysiques :

> Mais il y a environ huit ans que j'ai écrit en latin un commencement de Métaphysique, où cela est déduit assez au long, et si l'on fait une version latine de ce livre, comme on s'y prépare, je l'y pourrai faire mettre.[1]

Ces deux lettres de 1637, à Silhon et à Mersenne, reçoivent un dernier soutien dans la correspondance de Descartes, avec la lettre à Vatier du 22 février 1638, qui revient sur la même difficulté de la quatrième partie du *Discours* – la faiblesse de sa démonstration de l'existence de Dieu – et en donne plusieurs explications, dont certaines convergent avec celles des deux précédentes lettres examinées. De façon circonstancielle, Descartes explique d'abord que l'obscurité de son propos en ce point de son traité vient de l'insistance de son éditeur qui tenait à ce qu'il aborde la question des preuves de l'existence divine. Ce serait donc l'effet d'une improvisation, d'une composition hâtive, au dernier moment[2]. Mais il ajoute, en la présentant comme la « principale cause » de cette obscurité, la réticence à placer dans cette œuvre le développement métaphysique nécessaire mais inaccessible à ceux qui ne se sont pas affranchis des sens.

> Il est vrai que j'ai été trop obscur en ce que j'ai écrit de l'existence de Dieu dans ce traité de la Méthode, et bien que ce soit la pièce la plus importante, j'avoue que c'est la moins élaborée de tout l'ouvrage ; ce qui vient en partie de ce que je ne me suis résolu de l'y joindre que sur la fin, et lorsque le libraire me pressait. Mais la principale cause de son obscurité vient de ce que je n'ai osé m'étendre sur les raisons des sceptiques, ni dire toutes les choses qui sont nécessaires *ad abducendam mentem a sensibus* : car il n'est pas possible de bien connaître la certitude et l'évidence des raisons qui prouvent l'existence de Dieu selon ma façon, qu'en se souvenant distinctement de celles qui nous font remarquer de l'incertitude en toutes les connaissances que nous avons des choses

[1] *Id*.
[2] Cette première raison contraste avec la déclaration de la lettre à Mersenne d'avril 1637 qui laissait au contraire entendre que Descartes disposait du brouillon d'un ouvrage dans lequel il aurait pu puiser toute la matière nécessaire à ce développement. Cette ambigüité fait par exemple l'objet d'un débat entre H. Gouhier, qui accrédite la thèse d'un traité métaphysique prêt dès 1629 (*La pensée métaphysique de Descartes*, p. 67), et F. Alquié, qui pense que la métaphysique cartésienne naît après le *Discours*, pour en surmonter les défauts (*La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*). Voir également G. Rodis-Lewis, « Hypothèses sur l'élaboration progressive des Méditations de Descartes », *Archives de philosophie*, n°50, Paris, Centre Sèvres, 1987, p. 109-123.

> matérielles ; et ces pensées ne m'ont pas semblé être propres à mettre dans un livre, où j'ai voulu que les femmes mêmes pussent entendre quelque chose, et cependant que les plus subtils trouvassent aussi assez de matière pour occuper leur attention.[1]

Il revient par conséquent aux *Méditations métaphysiques* d'accompagner les lecteurs dans la disqualification des préjugés de l'enfance que le *Discours de la méthode* mentionnait sans en prescrire l'ordonnance. De l' « Epître dédicatoire » aux « Réponses » aux sept séries d'objections, on trouve fréquemment les deux idées qui en constituent les deux faces : d'une part, l'attachement initial de l'esprit aux sens et d'autre part la nécessité pour l'esprit de se libérer de cette emprise. Pour exprimer le premier point, Descartes emploie un vocabulaire plus varié que pour le second mais les images mentales que ce vocabulaire convoque gravitent autour d'un même thème : les sens forment les liens qui servent d'intermédiaire entre le corps et l'esprit (la formule « par l'entremise des sens » revient fréquemment sous la plume de Descartes) mais ces liens n'ont pas pour unique fonction de rendre une connexion possible entre corps et esprit ; ils emprisonnent l'esprit, le contraignent et restreignent son action. A ce propos, Descartes utilise des expressions comme « attaché (*inhaererem*) aux objets des sens »[2], « très confuses et mêlées (*permixtas*) avec les idées des choses sensibles »[3] ou encore « tellement plongé (*immersa*) et attaché aux sens »[4].

Le vocabulaire choisi pour exprimer la deuxième idée reprend toujours la même

[1] AT, I, p. 560

[2] Au début de la « Cinquième méditation » (AT, IX-1, p. 52 pour la traduction française et AT, VII, p. 65 pour le latin) : « Et je me ressouviens que, lors même que j'étais encore fortement attaché (*inhaererem*) aux objets des sens, j'avais tenu au nombre des plus constantes vérités celles que je concevais clairement et distinctement touchant les figures, les nombres, et les autres choses qui appartiennent à l'arithmétique et à la géométrie ».

[3] Dans ses « Réponses aux Secondes objections » (AT, IX-1, p. 103-104 pour la traduction française et AT, VII, p. 130-131 pour le latin) : « De plus, à cause que nous n'avons eu jusques ici aucunes idées des choses qui appartiennent à l'esprit qui n'aient été très confuses et mêlées (*permixtas*) avec les idées des choses sensibles, et que ç'a été la première et principale cause pourquoi on n'a pu entendre assez clairement aucune des choses qui se sont dites de Dieu et de l'âme, j'ai pensé que je ne ferois pas peu, si je montrais comment il faut distinguer les propriétés ou qualités de l'esprit des propriétés ou qualités du corps, et comment il les faut reconnaître […] ».

[4] Dans ses « Réponses aux Cinquièmes objections » (AT, VII, p. 348 pour le latin ; la traduction française provient de l'édition des *Œuvres complètes* en Tel Gallimard, IV-1, p. 546) : « […] et je m'imagine que tout votre dessein en ceci n'a été que de m'avertir des moyens dont ces personnes de qui l'esprit est tellement plongé (*immersa*) et attaché aux sens qu'ils ne peuvent rien concevoir qu'en imaginant, et qui, partant, ne sont pas propres pour les spéculations métaphysiques, se pourraient servir pour éluder mes raisons, et me donner lieu en même temps de les prévenir ».

idée : on doit procéder à un mouvement d'arrachement ou de soustraction de l'esprit. Ce n'est pas la destruction des préjugés qui prévaut dans ce choix sémantique, peut-être parce qu'il n'est pas raisonnable de porter atteinte à la connaissance sensible dont on a besoin par ailleurs. L'impression qui domine à la lecture de ces textes est celle d'une structure mentale qui s'est figée et dont l'esprit est prisonnier. Il s'agit moins de faire voler cette structure mentale en éclats que de prendre acte de sa sédimentation, donc de la très grande difficulté à la manœuvrer en l'état, si bien qu'il est préférable de trouver la voie par laquelle on pourra en extraire l'esprit. Les termes qui le disent reviennent tous à cette racine de la voie à emprunter, de l'issue à trouver, que ce soit le verbe *subduco* (soustraire) dans l' « Epître dédicatoire à Messieurs les doyen et docteurs de la sacrée faculté de théologie de Paris »[1] ; ou le verbe *avoco* (détourner, éloigner) au début de la « Troisième méditation »[2] et dans les « Réponses aux Secondes objections »[3] ; ou enfin et surtout le verbe *abduco* (abstraire, détacher) dans la Préface au lecteur[4], dans l' « Abrégé » pour la première[5] et la troisième[6] méditations, dans la « Quatrième méditation »[1] et dans les

[1] AT, IX-1, p. 7 pour la traduction et AT, VII, p. 4 pour le latin : « […] j'appréhende néanmoins qu'elles [les démonstrations] ne puissent pas être assez suffisamment entendues de plusieurs, tant parce qu'elles sont aussi un peu longues, et dépendantes les unes des autres, que principalement parce qu'elles demandent un esprit entièrement libre de tous préjugés et qui se puisse aisément détacher (*subducat*) du commerce des sens ».

[2] AT, IX-1, p. 27 pour la traduction française et AT, VII, p. 34 pour le latin : « Je fermerai maintenant les yeux, je boucherai mes oreilles, je détournerai (*avocabo*) tous mes sens, j'effacerai même de ma pensée toutes les images des choses corporelles, ou du moins, parce qu'à peine cela se peut-il faire, je les réputerai comme vaines et comme fausses ; et ainsi m'entretenant seulement moi-même, et considérant mon intérieur, je tâcherai de me rendre peu à peu plus connu et plus familier à moi-même ».

[3] AT, IX-1, p. 106 pour la traduction française et AT, VII, 134 pour le latin : « À quoi j'ajoute que ce que vous objectez ici des mouches, étant tiré de la considération des choses matérielles, ne peut venir en l'esprit de ceux qui, suivant l'ordre de mes Méditations, détourneront (*avocabunt*) leurs pensées des choses sensibles pour commencer à philosopher ». Mais aussi AT, IX-1, p. 123 pour la traduction française et AT, VII, p. 157 pour le latin : « Mais au contraire, touchant les questions qui appartiennent à la métaphysique, […] elles ne sont parfaitement comprises que par ceux qui sont fort attentifs et qui s'étudient à détacher (*avocantibus*) autant qu'ils peuvent leur esprit du commerce des sens : c'est pourquoi, si on les proposait toutes seules, elles seraient aisément niées par ceux qui ont l'esprit porté à la contradiction ».

[4] AT, VII, p. 9 pour le latin et Tel Gallimard, IV-1, p. 85 pour la traduction française : « Au contraire, je ne conseillerai jamais à personne de le lire, sinon à ceux qui voudront avec moi méditer sérieusement, et qui pourront détacher (*abducere*) leur esprit du commerce des sens, et le délivrer entièrement de toutes sortes de préjugés, lesquels je ne sais que trop être en fort petit nombre ».

[5] AT, IX-1, p. 9 pour la traduction française et AT, VII, p. 12 pour le latin : « Or, bien que l'utilité d'un doute si général ne paraisse pas d'abord, elle est toutefois en cela très grande, qu'il nous délivre de toutes sortes de préjugés, et nous prépare un chemin très facile pour accoutumer notre esprit à se détacher (*abducendam*) des sens, et enfin, en ce qu'il fait qu'il n'est pas possible que nous puissions plus avoir aucun doute, de ce que nous découvrirons après être véritable ».

[6] AT, IX-1, p. 11 pour la traduction française et AT, VII, p. 14 pour le latin : « Toutefois, afin que l'esprit du lecteur se pût plus aisément abstraire (*abducerem*) des sens, je n'ai point voulu me servir en ce lieu-là d'aucunes comparaisons tirées des choses corporelles, si bien que peut-être il y est demeuré

« Réponses aux Secondes objections »[2].

Pour savoir exactement de quelle manière Descartes entend se défaire de ses anciennes opinions, mais aussi aider ses lecteurs à neutraliser les préjugés de l'enfance, il convient de tourner notre regard vers les *Méditations métaphysiques*.

3. Protocole thérapeutique

a) La place du doute dans les *Méditations*

Révéler l'incertitude des opinions fondées sur le témoignage des sens, tel semble être une des fonctions majeures du doute, en son premier mouvement tout particulièrement. A cet effet, Descartes reprend à son compte, non sans une certaine répugnance, l'héritage des sceptiques, comme il l'écrit au début de ses « Réponses aux Secondes objections » :

> C'est pourquoi, ne sachant rien de plus utile pour parvenir à une ferme et assurée connaissance des choses, que si, auparavant que de rien établir, on s'accoutume à douter de tout et principalement des choses corporelles, encore que j'eusse vu il y a longtemps plusieurs livres écrits par les sceptiques et académiciens touchant cette matière, et que ce ne fût pas sans quelque dégoût que je remâchais une viande si commune, je n'ai pu toutefois me dispenser de lui donner une Méditation tout entière ; et je voudrais que les lecteurs n'employassent pas seulement le peu de temps qu'il faut pour la lire, mais quelques mois, ou du moins quelques semaines, à considérer les choses dont elle traite, auparavant que de passer outre ; car ainsi je ne doute point qu'ils ne

---

beaucoup d'obscurités, lesquelles comme j'espère seront entièrement éclaircies dans les réponses que j'ai faites aux objections qui m'ont depuis été proposées ».

[1] AT, IX-1, p. 42 pour la traduction française et AT, VII, p. 52 pour le latin : « Je me suis tellement accoutumé ces jours passés à détacher (*abducenda*) mon esprit des sens, et j'ai si exactement remarqué qu'il y a fort peu de choses que l'on connaisse avec certitude touchant les choses corporelles, qu'il y en a beaucoup plus qui nous sont connues touchant l'esprit humain, et beaucoup plus encore de Dieu même, que maintenant je détournerai sans aucune difficulté ma pensée de la considération des choses sensibles ou imaginables, pour la porter à celles qui, étant dégagées de toute matière, sont purement intelligibles ».

[2] AT, IX-1, p. 104 pour la traduction française et AT, VII, p. 131 pour le latin : « […] pour bien concevoir les choses immatérielles ou métaphysiques, il faut éloigner (*abducendam*) son esprit des sens […] ».

fissent bien mieux leur profit de la lecture du reste.[1]

Ce passage s'éclaire par ce qui le précède immédiatement. Descartes répond à des théologiens qui ont insisté, au début de leurs « Objections », sur l'intérêt qu'ils trouvaient à un ouvrage dédié à la démonstration de l'existence de Dieu[2]. On voit donc que, dans leur esprit, la finalité première des *Méditations métaphysiques* est cette démonstration, conformément aux échanges que Descartes avait eus avec plusieurs de ses correspondants, juste après la publication du *Discours de la méthode* : esquissée sans être suffisamment étayée, cette démonstration réclamait qu'on y revienne de façon plus consistante et Descartes tient en 1641 la promesse faite à ce sujet quatre années plus tôt. Et le constat de 1637, celui-là même que nous avons croisé plus haut, est toujours valable : une telle démonstration ne peut efficacement convaincre des esprits qui sont encore prisonniers des préjugés de l'enfance. Le premier acte de la nouvelle œuvre devra donc être, avant même de déployer les preuves de l'existence de Dieu, de libérer l'esprit du lecteur de sa structure mentale défaillante. Ainsi Descartes rend-il raison de la légitimité de ses deux premières méditations et du fait que son objet propre, l'existence de Dieu, se trouve reporté dans une troisième méditation. L'auteur se donne par conséquent le temps qu'il n'avait pas souhaité prendre dans le *Discours de la méthode*. On se rappelle qu'à plusieurs reprises, dans ses « Réponses », Descartes disqualifie les « Objections » de ses interlocuteurs en remarquant qu'elles n'ont aucune pertinence car elles sont le fait d'esprits encore captifs des préjugés de l'enfance (elles sont même, en ce sens, la preuve que ces esprits sont toujours abusés par l'éclat trompeur des sens). On en vient alors à se demander dans quelle mesure Descartes ne soupçonne pas ses lecteurs trop zélés de se précipiter sur la « Troisième méditation », trop contents d'y lire la démonstration qui fera taire les sceptiques et les libertins mais négligeant de ce fait les préparatifs compris dans les premières méditations. On peut lire ainsi les lignes qui précèdent l'extrait que nous avons à examiner ici :

Mais je vois bien ce que vous voulez dire, c'est à savoir que, n'ayant écrit que six

[1] AT, IX-1, p. 103 pour la traduction française et AT, VII, p. 130 pour le latin.
[2] « Secondes objections », AT, IX-1, p. 96 pour la traduction française et AT, VII, p. 121-122 : « […] pour confondre les nouveaux géants du siècle, qui osent attaquer l'auteur de toutes choses, vous avez entrepris d'en affermir le trône en démontrant son existence […] ».

> Méditations touchant la première philosophie, les lecteurs s'étonneront que dans les deux premières je ne conclue rien autre chose que ce que je viens de dire tout maintenant, et que pour cela ils les trouveront trop stériles et indignes d'avoir été mises en lumière.[1]

Avec persévérance, Descartes rappelle donc que ces deux premières méditations ne sont pas facultatives et que, au contraire, il est indispensable de s'y appliquer consciencieusement et longuement. A ceux qui, peut-être, n'auraient pas vraiment pris le temps de bien les lire, il demande plus qu'une lecture attentive, une méditation de plusieurs semaines.

Notre extrait arrive donc dans ce contexte et se focalise plus précisément sur la « Première méditation » et sur le rôle que le doute joue dans le traitement des préjugés de l'enfance. Tout porte à croire ici qu'il en est le remède principal. Diverses formules d'accentuation que Descartes emploie à cette occasion vont dans cette direction : parce qu'il n'y a « *rien de plus utile* pour parvenir à une ferme et assurée connaissance des choses », il importe qu'on « s'accoutume à douter de tout *et principalement* des choses corporelles ». On mesure l'écart qui sépare Descartes des théologiens auxquels il répond sur le statut du doute dans sa pensée. Pour ceux-ci, le doute n'est rien d'autre qu'une « fiction de l'esprit »[2] tandis que, pour Descartes, il est l'instrument indispensable (littéralement : « je n'ai pas pu me dispenser de lui donner une Méditation toute entière ») à la réalisation de son projet philosophique. L'évocation de sa grande réticence, qui confine au « dégoût », quand il s'est agi de reprendre à son compte des arguments sceptiques, renforce l'idée qu'il lui était absolument impossible de s'en passer faute de quoi, avec soulagement, il se serait épargné une telle épreuve.

En outre, quand Descartes entreprend de présenter l'idée directrice de chaque méditation pour placer en tête de l'œuvre un *Synopsis*, il met aussi en valeur la fonction et l'importance du doute dans l' « Abrégé » de la première méditation :

> Dans la première, je mets en avant les raisons pour lesquelles nous pouvons

[1] AT, IX-1, p. 103 pour la traduction française et AT, VII, p. 130 pour le latin.
[2] AT, IX-1, p. 96 pour la traduction française et AT, VII, p. 122 pour le latin.

> douter généralement de toutes choses, et particulièrement des choses matérielles, au moins tant que nous n'aurons point d'autres fondements dans les sciences que ceux que nous avons eus jusqu'à présent. Or, bien que l'utilité d'un doute si général ne paraisse pas d'abord, elle est toutefois en cela très grande, qu'il nous délivre de toutes sortes de préjugés, et nous prépare un chemin très facile pour accoutumer notre esprit à se détacher des sens, et enfin, en ce qu'il fait qu'il n'est pas possible que nous puissions plus avoir aucun doute, de ce que nous découvrirons après être véritable.[1]

Cet abrégé est, à bien y regarder, composé en deux temps. Dans le premier, Descartes expose les raisons de douter de tout. A ce stade, c'est la légitimité du doute qui est établie ; il n'est pas un caprice de l'auteur, ni un plaisant artifice littéraire. Notons au passage que l'expression « douter généralement de toutes choses, et particulièrement des choses matérielles » est reprise presque mot pour mot dans l'extrait des « Réponses aux Secondes objections » que nous venons de commenter (« douter de tout et principalement des choses corporelles »). Pourquoi cette volonté de détacher de l'ensemble des connaissances celles des choses sensibles plutôt que celles issues de la raison ? Notre hypothèse est que cette première étape du doute est la plus fondamentale et mérite une attention spécifique : si elle n'est pas correctement effectuée, la suite de la démonstration perd de sa vigueur ; pire encore, elle sème encore plus de trouble dans l'esprit et, loin de le guérir, aggrave sa maladie.

Le second temps de ce résumé de la première méditation dépasse le cadre de la simple légitimation du doute. Descartes fait une concession : il ne sera pas évident aux yeux de tous qu'il est utile non seulement de douter, mais encore de donner au doute une telle ampleur (« bien que l'utilité d'un doute si général ne paraisse pas d'abord »). Il estime donc qu'il vaut mieux s'en expliquer pour bien ancrer le statut du doute dans l'esprit du lecteur. Il ne suffit pas de dire qu'on a de bonnes raisons de douter ; il faut à présent montrer qu'il n'existe aucune bonne raison de ne pas douter. Il institue le doute comme la condition *sine qua non* de son argumentation. Mais de quel doute parle-t-on alors ? Le singulier est trompeur et il vaudrait certainement mieux employer le pluriel : il y a chez Descartes des doutes successifs et ils doivent

[1] AT, IX-1, p. 8-9 pour la traduction française et AT, VII, p. 12 pour le latin.

se comprendre comme les diverses phases d'un même traitement médical.

b) Le doute commun

Le premier doute identifiable dans les *Méditations* est celui qu'on pourrait nommer le doute commun. Et du fait même qu'il est commun, Descartes n'a pas besoin de s'y attarder ; une allusion permet de renvoyer chacun à son expérience la plus quotidienne : « j'ai quelquefois éprouvé que ces sens étaient trompeurs, et il est de la prudence de ne se fier jamais entièrement à ceux qui nous ont une fois trompés »[1]. La même expérience était convoquée dans la quatrième partie du *Discours* (« nos sens nous trompent quelquefois »[2]) et le sera dans la première partie des *Principes de la philosophie* :

> […] nous savons par expérience que nos sens nous ont trompés en plusieurs rencontres, et qu'il y aurait de l'imprudence de nous trop fier à ceux qui nous ont trompés, quand même ce n'aurait été qu'une fois […].[3]

A l'expérience individuelle répond la sagesse des nations : c'est sous une forme proverbiale que les conséquences de cette expérience sont exprimées. Elles consistent en un appel très convenu à la prudence. Ce premier doute, tout bien considéré, est davantage un symptôme qu'un remède. « Douter n'est pas l'état normal d'un esprit sain »[4], écrit Gouhier dans les analyses qu'il consacre au doute, dans *La pensée métaphysique de Descartes*. Le doute est en premier lieu une anomalie ; il est à l'esprit ce que la douleur est au corps, on souhaite s'en débarrasser au risque de négliger sa fonction essentielle d'alerte. Il faut par conséquent prendre le doute – comme la douleur – au sérieux puisque, sans un signe qui révèle la pathologie, nul ne prend de remède. Le doute commun et symptomatique participe donc tout de même de la thérapeutique. Le lecteur des *Méditations* doit douter pour savoir que son esprit est malade et pour entreprendre de le guérir. Henri Gouhier met parfaitement en avance son intérêt vital : il n'est

[1] AT, IX-1, p. 14 pour la traduction française et AT, VII, p. 18 pour le latin.
[2] AT, VI, p. 32.
[3] *Principes*, I, article 4, AT, IX-2, p.26.
[4] *Op. cit.*, p. 36.

nécessaire de douter que pour débusquer des vérités dont on est, au moment où l'on prend la décision de les chercher, privé. Toutefois, cette privation n'est pas décrite par Descartes comme une lacune dont on aurait conscience et dont, surtout, on souffrirait. Elle est vécue sur le mode de l'illusion : on est certes privé de la vérité mais on croit pourtant la posséder. Gouhier rappelle le récit qui inaugure la « Première méditation » :

> Il y a déjà quelque temps que je me suis aperçu que, dès mes premières années, j'avais reçu quantité de fausses opinions pour véritables, et que ce que j'ai depuis fondé sur des principes si mal assurés, ne pouvait être que fort douteux et incertain […].[1]

Ce n'est pas parce qu'il prend conscience de son ignorance que Descartes se résout à rechercher des connaissances convenablement fondées. Son esprit, loin d'être vacant, abrite « quantité de fausses opinions » qui lui ont pendant longtemps le sentiment qu'il détenait un savoir. Ses erreurs ne lui apparaissaient pas comme telles, faute de quoi il aurait plus tôt entrepris de s'en défaire. Comme le rappelle Gouhier dans la foulée de cette citation, toute erreur est tromperie puisque, tout en nous faisant manquer la vérité, elle se fait passer pour elle : « l'erreur ne consiste qu'en ce qu'elle ne paraît pas comme telle »[2]. Une erreur qui se manifesterait à nous « *sub specie erroris* » ne recueillerait pas notre assentiment ; nous ne commettrions pas cette erreur mais nous emploierions à la corriger. Comment en vient-on, dans ces conditions, à ne plus en être tout à fait dupe et à en douter ? La question se pose deux fois pour Descartes : une première fois à son sujet, afin de comprendre comment il a compris que ses opinions, aussi vraies qu'elles semblaient, ne l'étaient pas réellement ; une deuxième fois pour son lecteur, quand il se donne pour mission de lui ouvrir les yeux et de l'arracher au confort des opinions familières quoique fausses. Pourquoi ce dernier y consentirait-il alors même qu'il ne se croit pas dans l'erreur ?

La difficulté est bien connue des médecins : il convient de faire prendre un traitement

[1] AT, IX-1, p. 13 pour la traduction française et AT, VII, p. 17 pour le latin. Cité par H. Gouhier dans *La pensée métaphysique de Descartes*, *Op. cit*., p. 17.
[2] « Réponses aux Cinquièmes objections », AT, VII, p. 354 pour le latin et Tel Gallimard, IV-1, p. 551 pour la traduction française.

à un homme qui n'admet pas qu'il est malade. En d'autres termes, il faut faire naître le doute dans un esprit qui s'accroche à ses opinions et n'a, de lui-même, pas le moindre doute sur ce qu'il pense savoir. La seule chance réelle d'y parvenir est de conduire le patient à faire réflexion sur son état et son expérience, pour y déceler les indices encore inaperçus du mal qui le ronge. Il ne servirait à rien de lui livrer un diagnostic complet et technique mais impossible à admettre pour lui. Au malade qui s'ignore, on ne prescrit pas de fastidieux examens médicaux ; on demande s'il n'est pas plus essoufflé qu'à l'accoutumée après un effort, ou s'il éprouve quelques douleurs nouvelles, ou s'il est pris de quintes de toux. Le doute commun est l'équivalent de ces symptômes que le patient lui-même, bien que n'ayant pas été formé à l'examen clinique, est capable de repérer.

c) Le doute sceptique et le doute cartésien

En complément de ce doute commun, intervient le doute proprement sceptique. L'argument du rêve, celui de la folie ou encore les exemples d'illusions d'optique puisent à cette source. Le doute sceptique se présente comme l'intermédiaire entre le doute commun dont nous venons de parler et le doute érudit qu'élabore Descartes ensuite. L'intérêt du doute sceptique est qu'il est plus approfondi que le doute commun tout en restant accessible puisque faisant partie d'une vulgate philosophique largement diffusée, comme en témoigne quelques extraits des « Réponses aux objections ». On a déjà signalé la répugnance affichée par Descartes dans ses « Réponses aux Secondes objections », quand il déclare que les arguments des sceptiques sont comparables à une « viande commune »[1] qu'on viendrait remâcher. Dans le même ordre d'idées, on consultera les « Réponses aux Cinquièmes objections » qui donnent un autre exemple du caractère très (trop) familier des thèses sceptiques pour quelques objecteurs de Descartes. Thomas Hobbes, l'auteur des « Cinquièmes objections », reproche à Descartes de réactiver les vieux arguments sceptiques et de ne rien proposer de nouveau :

> C'est pourquoi si, sans nous aider d'aucun autre raisonnement, nous suivons seulement nos sens, nous avons juste sujet de douter si quelque chose existe ou

[1] AT, IX-1, p. 103 pour la traduction française et AT, VII, p. 130 pour le latin.

> non. Nous reconnaissons donc la vérité de cette Méditation. Mais d'autant que Platon a parlé de cette incertitude des choses sensibles, et plusieurs autres anciens philosophes avant et après lui, et qu'il est aisé de remarquer la difficulté qu'il y a de discerner la veille du sommeil, j'eusse voulu que cet excellent auteur de nouvelles spéculations se fût abstenu de publier des choses si vieilles.[1]

Mais quand il écrit ces lignes, Hobbes ne se place pas au même plan que Descartes et, comme les auteurs des « Secondes objections », il est coupable de vouloir aller trop vite, ne comprenant pas quelle est la fonction du doute dans les *Méditations*. Le philosophe anglais suppose qu'il est déjà établi, de longue date, qu'on a des raisons de se défier de ses opinions venant des sens ; il convient de prendre acte de la confusion du vrai et du faux et de rechercher séance tenante le critère grâce auquel on reconnaîtra celles de nos opinions qui sont vraies. Plus radicalement, et plus méticuleusement aussi probablement, le philosophe français se demande d'abord comment celui qui est satisfait de ses opinions et n'y voit que des vérités, pourrait avoir l'idée de s'en défier. En témoigne sa « Réponse » :

> Les raisons de douter, qui sont ici reçues pour vraies par ce philosophe, n'ont été proposées par moi que comme vraisemblables ; et je m'en suis servi, non pour les débiter comme nouvelles, mais en partie pour préparer les esprits des lecteurs à considérer les choses intellectuelles et les distinguer des corporelles, à quoi elles m'ont toujours semblé très nécessaires ; en partie pour y répondre dans les Méditations suivantes ; et en partie aussi pour faire voir combien les vérités que je propose ensuite sont fermes et assurées, puisqu'elles ne peuvent être ébranlées par des doutes si généraux et si extraordinaires. Et ce n'a point été pour acquérir de la gloire que je les ai rapportées, mais je pense n'avoir pas été moins obligé de les expliquer, qu'un médecin de décrire la maladie dont il a entrepris d'enseigner la cure.[2]

Le malentendu entre un Descartes, qui a su par la méditation dénouer les liens qui rattachaient son entendement à ses sens, et un Hobbes, qui ne voit pas l'intérêt d'un exercice préalable de ce genre, est maximal. Et Descartes, pour le marquer, a recours à la distinction entre vrai et vraisemblable. Pour Hobbes, les raisons de ne

[1] AT, IX-1, p. 133 pour la traduction française et AT, VII, p. 171 pour le latin.
[2] AT, IX-1, p. 133-134 pour la traduction française et AT, VII, p. 171-172 pour le latin.

pas se fier aux sens sont parfaitement valides et il convient à présent d'en tirer les conclusions. Il croit que, à la faveur de la tradition sceptique, ces erreurs sont assez bien identifiées pour s'occuper à présent de leur substituer des vérités. Mais, d'après l'expérience de Descartes, il est en réalité trop tôt : les vérités que Hobbes appelle de ses vœux seraient accueillies dans un esprit qui n'est pas prêt à les recevoir et qui, à cause de cela, ne saurait rien faire d'autre que retrouver spontanément le chemin de l'erreur. La preuve en est que Hobbes n'est pas capable, du moins aux yeux de Descartes, de comprendre la portée du cogito dans la « Deuxième méditation ». C'est un esprit encore malade qui n'a voulu traiter que le symptôme, superficiellement, en laissant intact le mal qui le ronge depuis trop longtemps.

Descartes, de son côté, affiche apparemment une ambition moindre : « les raisons de douter, qui sont ici reçues comme vraies par ce philosophe, n'ont été proposées par moi que comme vraisemblables », écrit-il. Il ne veut pas encore aller sur le terrain du vrai et du faux, il s'arrête un instant sur celui du vraisemblable. Mais le doute prolongé change de statut : de symptôme, il devient remède. Il n'est plus seulement question de remarquer que l'esprit ne mène pas convenablement sa tâche de connaissance, il faut le débarrasser de ses encombrantes erreurs. On songe ici à la comparaison que les sceptiques anciens avaient développée entre la philosophie et les purgatifs : elle a vocation à éliminer les opinions qui font obstruction à la vérité. Mais une autre métaphore médicale, complémentaire, vient recouvrir celle-ci : puisque la finalité avouée de Descartes est le détachement de l'esprit à l'égard des sens, on peut parler la fonction anesthésiante du doute. Par *an-esthésie* ici, on veut désigner la neutralisation au moins momentanée de la sensibilité dans la constitution de la connaissance. Ce n'est pas l'esprit dans sa totalité qui est engourdi mais une seule de ses composantes, la plus envahissante, afin de laisser les autres œuvrer plus sereinement.

Mais ce n'est pas tout et, pour le saisir, il faut revenir à la « Réponse » faite par Descartes à l' « Objection » de Hobbes. Réfutant toute tentative de faire passer pour neuves les raisons de douter qu'il puise surtout dans la tradition sceptique, Descartes assume la reprise d'arguments éculés en faisant valoir la triple fonction, inédite cette fois, qu'il assigne au doute. D'où la structure de sa réponse, qui dresse une liste : « je m'en suis servi […] en partie […] ; en partie […] ; et en partie […] ». Quel en est

le contenu ? En premier lieu, distinction du sensible et de l'intelligible ; en deuxième lieu, réfutation du scepticisme ; en dernier lieu, consécration de l'évidence cartésienne. En creux, on devine bien sûr la critique lancée contre Hobbes qui, faute d'avoir suffisamment et convenablement laissé le doute opérer, reste inféodé aux préjugés de l'enfance, n'a pas les moyens de contrecarrer le scepticisme et se prive d'un critère de vérité efficace. En d'autres termes, par précipitation, il tombe dans les travers contre lesquels, dans l'édition française de 1647, l' « Avis du Libraire au lecteur » mettra en garde :

> Il le faut lire sans prévention, sans précipitation, et à dessein de s'instruire ; donnant d'abord à son auteur l'esprit d'écolier, pour prendre par après celui de censeur. Cette méthode est si nécessaire pour cette lecture, que je la puis nommer la clef du livre, sans laquelle personne ne le saurait bien entendre.[1]

Il n'est pas certain que les deux formes que nous venons d'identifier, le doute commun et le doute sceptique, atteignent à eux seuls les trois objectifs affichés dans cette « Réponse ». Dans le meilleur des cas, les deux premiers sont initiés à défaut d'être accomplis. Ils ne seront véritablement atteints que par l'irruption dans les *Méditations* d'une troisième et dernière forme de doute, qui permettra en outre la réalisation du troisième objectif : un doute proprement cartésien.

La caractéristique majeure de ce doute, si on suit les analyses qu'en propose Henri Gouhier dans *La pensée métaphysique de Descartes*[2], est qu'il se distingue définitivement de la pratique sceptique pour franchir l'écart qui le sépare de la négation : négation de la vérité de ses anciennes opinions, qu'elles proviennent des sens ou de la raison. Là où le scepticisme recommanderait une prudente suspension du jugement, Descartes opte pour une réfutation. Les « Réponses aux Cinquièmes objections », celles de Gassendi, soulignent cette distinction entre le douteux et le

[1] AT, IX-1, p. 3.
[2] Voir également sur ce point Harry Frankfurt, *Démons, rêveurs et fous* que nous mentionnions déjà dans notre chapitre V. Voir aussi Christophe Bardyn, *Descartes, l'ombre d'un doute*, Paris, Armand Colin, 2021 : l'auteur y défend l'idée que le doute hyperbolique est un échec (p. 15-16) dans la mesure où, croyant dégager une première vérité indubitable, à savoir celle de son existence, Descartes ne peut faire autrement que postuler une autre existence, celle du malin génie au moyen duquel il met à l'épreuve la fiabilité de ses raisonnements. Mais il nous semble que cette critique repose sur un malentendu à propos du statut que Descartes confère au malin génie. Il n'affirme pas son existence, il emploie cette idée comme une fiction méthodologique.

faux, donc entre suspension et disqualification des opinions :

> Car quand j'ai dit qu'il fallait « tenir pour incertains, ou même pour faux, tous les témoignages que nous recevons des sens », je l'ai dit tout de bon ; et cela est si nécessaire pour bien entendre mes Méditations, que celui qui ne peut, ou qui ne veut pas admettre cela, n'est pas capable de rien dire à l'encontre qui puisse mériter réponse. Mais cependant il faut prendre garde à la différence qui est entre les actions de la vie et la recherche de la vérité, laquelle j'ai tant de fois inculquée ; car, quand il est question de la conduite de la vie, ce serait une chose tout à fait ridicule de ne s'en pas rapporter aux sens ; d'où vient qu'on s'est toujours moqué de ces sceptiques qui négligeaient jusqu'à tel point toutes les choses du monde, que, pour empêcher qu'ils ne se jetassent eux-mêmes dans les précipices, ils devaient être gardés par leurs amis ; et c'est pour cela que j'ai dit en quelque part : « qu'une personne de bon sens ne pouvait douter sérieusement de ces choses » ; mais lorsqu'il s'agit de la recherche de la vérité et de savoir quelles choses peuvent être certainement connues par l'esprit humain, il est sans doute du tout contraire à la raison de ne vouloir pas rejeter sérieusement ces choses-là comme incertaines, ou même aussi comme fausses, afin de remarquer que celles qui ne peuvent pas être ainsi rejetées sont en cela même plus assurées, et à notre égard plus connues et plus évidentes.[1]

Il est vrai que cette distinction est artificiellement produite et qu'elle a dans certains cas un caractère provisoire, la réhabilitation ultérieure de certaines des opinions réfutées étant possible et, pour tout dire, souhaitable. Mais dans le laps de temps qui sépare la décision artificielle de la réhabilitation espérée, la négation n'en est pas moins complète. C'est dans une telle radicalité que s'accomplit et s'achève l'entreprise cartésienne. Il ne suffit pas de passer de la vérité supposée des anciennes opinions à l'indétermination de leur statut ; il convient de dépasser cette hésitation, cette indéterminabilité pour atteindre la négation. De la même façon, écrit Descartes, on ne redresse pas une tige courbe en la ramenant en ligne droite ; il faut la courber en sens contraire pour la rendre à nouveau droite.

> Et un philosophe ne serait pas plus étonné de cette supposition que de voir quelquefois une personne qui, pour redresser un bâton qui est courbé, le

[1] AT, VII, p. 350-351.

> recourbe de l'autre part, car il n'ignore pas que souvent on prend ainsi des choses fausses pour véritables, afin d'éclaircir davantage la vérité, comme lorsque les astronomes imaginent au ciel un équateur, un zodiaque et d'autres cercles, ou que les géomètres ajoutent de nouvelles lignes à des figures données, et souvent aussi les philosophes en beaucoup de rencontres […].[1]

Dans un registre plus médical, on recourra à la diététique et à la métaphore du régime alimentaire : pour enrayer le surpoids, on ne se contente pas d'en revenir à des portions de nourriture ordinaires, on crée très souvent un déficit. Le retour à la normale passe par une remédiation qui repose sur une autre anomalie, contraire à celle qui veut soigner, et non par l'instauration de la situation moyenne. La ferme négation répond donc à l'affirmation spontanée et tenace. On doit nier après avoir opiné et même, on doit nier pour avoir trop opiné.

Doute commun, puis sceptique et enfin cartésien. Un tel traitement est propice à une sorte de désintoxication de l'erreur, à un sevrage de l'esprit. Les préjugés de l'enfance n'ont plus, au terme de cette séquence, le même éclat qu'avant ; leur puissance d'abuser l'esprit est moindre. La cure n'est pas achevée pour autant. A cette première phase de la thérapie succède une seconde, qui consistera à ranimer la lumière naturelle désormais libérée du carcan des préjugés. On l'a vu, si faible soit-elle dorénavant et si facilement éclipsée par d'autres lumières, elle n'est jamais éteinte et il est donc possible de la faire briller à nouveau. Mais pour ceci, il faut employer d'autres moyens que le doute et ses trois formes. Lesquels ? Un extrait désormais familier des « Réponses aux Secondes objections » nous l'indique :

> De plus, à cause que nous n'avons eu jusques ici aucune idée des choses qui appartiennent à l'esprit qui n'aient été très confuses et mêlées (*permixtas*) avec les idées des choses sensibles, et que cela a été la première et principale raison pourquoi on n'a pu entendre assez clairement aucune des choses qui se disaient de Dieu et de l'âme, j'ai pensé que je ne ferais pas peu, si je montrais comment il faut distinguer les propriétés ou qualités de l'esprit des propriétés ou qualités du corps, et comment il les faut reconnaître ; car, encore qu'il ait déjà été dit par plusieurs que, pour bien concevoir les choses immatérielles ou métaphysiques, il faut éloigner (*abducendam*) son esprit des sens, néanmoins personne, que je

[1] AT, VII, p. 349-350.

> sache, n'avait encore montré par quel moyen cela se peut faire. Or le vrai et à mon jugement l'unique moyen pour cela est contenu dans ma seconde Méditation ; mais il est tel que ce n'est pas assez de l'avoir envisagé une fois, il le faut examiner souvent et le considérer longtemps, afin que l'habitude de confondre les choses intellectuelles avec les corporelles, qui s'est enracinée en nous pendant tout le cours de notre vie, puisse être effacée par une habitude contraire de les distinguer, acquise par l'exercice de quelques journées.[1]

La référence, pour ne pas dire l'allusion, à la « Seconde méditation » est tout aussi intrigante que frustrante car elle est la clé du problème qui nous occupe ici : le moyen adéquat à la distinction du corporel et du spirituel « est contenu dans ma seconde Méditation ». L'enjeu est considérable et, par contraste, l'indication bien mince. Au sein d'une méditation très riche, à quoi fait-il allusion ? Plus tôt dans cette même « Réponse », Descartes s'est justifié de la nécessité de faire précéder sa démonstration de l'existence de Dieu de deux méditations dont la fonction est de préparer l'esprit à la recevoir aussi parfaitement que possible. Et tout ce que nous venons de mentionner n'a fait que conforter l'importance de la « Première méditation », ainsi que la fonction du doute dans cette préparation intellectuelle. Le moment de la « Deuxième méditation » est venu. Comment contribue-t-elle exactement à cette préparation ? Qu'apporte-t-elle à la thérapeutique que Descartes décline ici ?

d) Le rétablissement de la lumière naturelle

Si la « Première méditation » nous faisait quitter le chemin de l'erreur, dont les ornières avaient été durablement creusées pendant l'enfance, il revient à la « Deuxième méditation » de nous faire retrouver le chemin de la vérité. Est-ce au *cogito* que Descartes pense quand il parle du « véritable et unique moyen » d'y parvenir ? Denis Kambouchner, commentant ce passage, adopte cette interprétation :

> Quel peut être ce vrai et unique moyen d'éloigner son esprit des sens, s'il ne

[1] AT, IX-1, p. 103-104 pour la traduction française et AT, VI, p. 130-131 pour le latin.

> s'agit pas du grand appareil du doute hyperbolique (proposé dans la Méd. I) ? Il ne peut guère s'agir que du *Cogito* lui-même, en tant qu'il conduit à un concept de l'*ego* ou de la chose qui pense, épuré de toute représentation corporelle.[1]

Il n'y a guère que deux hypothèses dignes de considération sur ce point : soit le *cogito*, soit le morceau de cire. Mais D. Kambouchner récuse la seconde hypothèse dans la même note, juste après avoir plébiscité le *cogito* :

> L'auto-perception de l'*ego* comme pure *res cogitans* est en effet la première pensée positive qui soit soustraite à l'empire des sens ou de l'imagination. L'analyse de la perception des objets physiques, menée sur l'exemple du morceau de cire, se sera imposée comme son complément et sa confirmation.[2]

Les rôles sont donc clairement distribués selon D. Kambouchner : le *cogito* permet de remédier à la maladie de l'esprit que constituaient les préjugés de l'enfance ; en ce sens, il mène à son terme le processus amorcé par le doute dans la « Première méditation ». On passe alors d'un esprit convalescent à un esprit guéri. Et le fait que l'esprit soit désormais capable de se penser lui-même sans être leurré par l'imagination ni les sens démontre qu'il est sain. Cette santé retrouvée se confirme, séance tenante, dans l'expérience du morceau de cire.

Nous voudrions néanmoins défendre ici une hypothèse différente. Le cogito exige probablement de l'esprit une maîtrise de ses facultés que le doute n'a pas encore suffi à lui donner. Si le sensible ne brille plus du même éclat pour l'esprit grâce au travail du doute, la lumière naturelle, atrophiée par des années de négligence, ne luit pas encore assez fortement pour imposer l'évidence du *cogito*. Cela viendra, mais plus tard et il n'est pas impossible que Descartes, reconstituant l'itinéraire spirituel qui fut le sien, escamote ici une partie des efforts qu'il dut fournir pour se donner les moyens de passer du doute au cogito. Comment a-t-il pu raviver l'éclat de la lumière et permettre à cette faculté de réaliser le coup de maître que représente le cogito ? L'expérience de pensée dont la cire est le support, bien qu'elle intervienne après puisqu'elle vient clore la « Deuxième méditation », nous offre l'opportunité de

[1] Descartes, *Méditations métaphysiques* dans les *Œuvres complètes*, IV-2 de l'édition Tel Gallimard, note 10, p. 1042.
[2] *Id*., p. 1042-1043.

comprendre ce qui se joue entre la « Première » et la « Deuxième méditation ». Ce n'est que par le recours à des exercices spirituels de ce genre que Descartes a préparé son esprit à se détacher des pseudo-vérités sensibles pour accepter les vérités métaphysiques pour ce qu'elles sont. Lorsque son esprit, encore novice dans ce mode de pensée dont l'acquisition est récente et donc fragile, sent qu'il pourrait vaciller et revenir à ses mauvaises habitudes d'antan, il réactive les exercices spirituels dont il a eu besoin. Nous souscrivons donc au propos d'H. Gouhier, lorsqu'il écrit ceci dans son commentaire du même passage :

> *Nemo tamen adhuc, quod sciam, qua ratione id fieri possit, ostenderat* : - ce qui suit est donc capital - : *vera autem via, et meo judicio unica*… « or le vrai et, à mon jugement, l'unique moyen pour cela est contenu dans ma seconde Méditation », c'est-à-dire là où l'analyse sépare radicalement la *res cogitans* et la *res extensa*. Mais, ajoute aussitôt Descartes, il ne suffit pas de lire et de comprendre : il s'agit de créer en nous de nouvelles façons de penser : il faut que « l'habitude de confondre les choses intellectuelles avec les corporelles, qui s'est enracinée en nous pendant tout le cours de notre vie, puisse être effacée par une habitude contraire de les distinguer, acquise par l'exercice de quelques journées ».[1]

On sait, de l'aveu même de Descartes dans cette « Deuxième méditation » que le cogito n'est pas capable de créer à lui seul les « nouvelles façons de penser » dont il est question ici, raison pour laquelle il se livre à l'expérience du morceau de cire. Ce changement de paradigme intellectuel n'est envisageable qu'à la condition de s'adonner aux exercices appropriés. S'il n'en précise pas la nature ni les modalités, il en donne ensuite un exemple à partir de la cire. Dans ces conditions, l'analyse du morceau de cire, qui s'inscrit *a posteriori* du cogito comme « son complément et sa confirmation », est en outre une indication de ce qui a eu lieu *a priori*. Qu'en sait-on, puisque précisément Descartes n'en parle pas alors ? Qu'est-ce qui nous autorise à avancer que des exercices spirituels interviennent pour accomplir la thérapie de l'esprit entre le doute et le cogito ?

Nous ferons valoir à l'appui de cette hypothèse deux raisons.

[1] Gouhier, *La pensée métaphysique de Descartes*, p. 54-55.

En premier lieu, plusieurs autres œuvres de Descartes prennent le temps de décrire en détail ce que la « Deuxième méditation » tait. Ainsi le *Discours de la méthode* évoque très explicitement les deux phases de la thérapie de son esprit. La troisième partie du *Discours*, après l'exposition des maximes de la morale provisoire, rend compte des neuf années au cours desquelles Descartes s'évertua à se défaire de ses anciennes opinions :

> Après m'être ainsi assuré de ces maximes, et les avoir mises à part, avec les vérités de la foi, qui ont toujours été les premières en ma créance, je jugeai que, pour tout le reste de mes opinions, je pouvais librement entreprendre de m'en défaire.[1]

Descartes s'exerce alors à douter afin de préparer son esprit à accueillir de nouvelles opinions, mieux assurées que les précédentes. Ce n'est pas encore le doute méthodique au sens plein du terme, il ne fera son entrée dans le texte qu'au début de la quatrième partie du *Discours*. Sans être catégorique – les allusions qu'on trouve dans le texte sont plus des indices que des preuves – on peut néanmoins conjecturer que Descartes décrit ici ce que nous avons identifié comme une progression allant du doute le plus commun à un doute plus informé. Tout d'abord, cela ressemble à une simple attention aux incohérences de la pensée :

> Et en toutes les neuf années suivantes je ne fis autre chose que rouler çà et là dans le monde, tâchant d'y être spectateur plutôt qu'acteur en toutes les comédies qui s'y jouent ; et faisant particulièrement réflexion en chaque matière sur ce qui la pouvait rendre suspecte, et nous donner occasion de nous méprendre, je déracinais cependant de mon esprit toutes les erreurs qui s'y étaient pu glisser auparavant.[2]

Mais ensuite, on remarque que le doute ne repose plus sur l'observation des contradictions des autres ; plus élaboré, il suppose la mise en œuvre de quelques raisonnements :

[1] AT, VI, p. 28.
[2] *Id*.

> Non que j'imitasse pour cela les sceptiques, qui ne doutent que pour douter, et affectent d'être toujours irrésolus : car au contraire tout mon dessein ne tendait qu'à m'assurer et à rejeter la terre mouvante et le sable pour trouver le roc ou l'argile. Ce qui me réussissait, ce me semble, assez bien, d'autant que, tâchant à découvrir la fausseté ou l'incertitude des propositions que j'examinais, non par de faibles conjectures, mais par des raisonnements clairs et assurés, je n'en rencontrais point de si douteuses que je n'en tirasse toujours quelque conclusion assez certaine, quand ce n'eût été que cela même qu'elle ne contenait rien de certain.[1]

Après ce travail de sape, qui a consisté à reconnaître des propositions familières comme fausses, il convient de reconstruire et donc de reconnaître des propositions inédites comme vraies. Et c'est alors que le *Discours* fait intervenir les exercices dont ne parle pas la « Deuxième méditation » :

> Et de plus je continuais à m'exercer en la méthode que je m'étais prescrite. Car outre que j'avais soin de conduire généralement toutes mes pensées selon ses règles, je me réservais de temps en temps quelques heures que j'employais particulièrement à la pratiquer en des difficultés de mathématique, ou même aussi en quelques autres que je pouvais rendre quasi semblables à celles des mathématiques, en les détachant de tous les principes des autres sciences que je ne trouvais pas assez fermes, comme vous verrez que j'ai fait en plusieurs qui sont expliquées en ce volume.[2]

Le rétablissement de la lumière naturelle se fait, en l'occurrence, par l'application de l'esprit à des problèmes mathématiques. Ceux-ci occupent une place centrale dans la formation intellectuelle de Descartes, comme il s'en ouvre dans la première partie du *Discours de la méthode* (« Je me plaisais surtout aux mathématiques, à cause de la certitude et de l'évidence de leurs raisons »[3]). Les idéalités de l'arithmétique et de la géométrie offrent l'indéniable avantage de tenir à distance le sensible et de permettre à l'intellect de s'exercer sans entrave. L'esprit y renoue avec l'exactitude et la rigueur dont l'éloignaient les préjugés de l'enfance. Mais, et c'est un point important dans le sujet qui nous intéresse ici, il ne trouve d'intérêt que dans l'exercice

[1] AT, VI, p. 29.
[2] *Id*.
[3] AT, VI, p. 7.

des mathématiques, c'est-à-dire dans les tentatives qu'il mène par lui-même pour résoudre un problème, par opposition à l'étude proprement scolaire des mathématiques, pour laquelle il se montre critique dans la troisième partie du même opus. La logique, l'algèbre et l'analyse géométrique qu'on enseigne « dans les écoles », loin d'être des modèles de clarté aptes à ranimer la lumière naturelle en l'esprit, y dispensent davantage d'obscurité[1]. Il en ressort que les mathématiques activement pratiquées forment l'esprit et l'exercent à saisir l'évidence quand les mathématiques passivement étudiées le déforment en le soumettant à des contraintes qui contrarient son fonctionnement naturel.

Outre le *Discours de la méthode*, la fonction propédeutique des mathématiques est également affirmée par Descartes dans les « Réponses aux Sixièmes objections », dans une perspective différente. Il y explique que les savoirs mathématiques fondamentaux ne se construisent pas sur des bases viciées par l'expérience sensible et constituent ainsi une exception, un domaine épargné par les effets nocifs des préjugés de l'enfance :

> Et je ne m'étonne pas d'avoir autrefois fort bien compris, avant même que je me fusse délivré des préjugés de mes sens, *que deux et trois joints font le nombre de cinq, et que, lorsque de choses égales on ôte choses égales, les restes sont égaux*, et plusieurs choses semblables, bien que je ne songeasse pas alors que l'âme de l'homme fût distincte de son corps : car je vois très bien que ce qui a fait que je n'ai point en mon enfance donné de faux jugement touchant ces propositions qui sont reçues généralement de tout le monde, a été parce qu'elles ne m'étaient pas encore pour lors en usage, et que les enfants n'apprennent point à assembler deux avec trois, qu'ils ne soient capables de juger s'ils font le nombre de cinq, etc. Tout au contraire, dès ma plus tendre jeunesse, j'ai conçu l'esprit et le corps (dont je voyais confusément que j'étais composé) comme une

[1] Au sujet de la logique, il écrit : « bien qu'elle contienne en effet beaucoup de préceptes très vrais et très bons, il y en a toutefois tant d'autres mêlés parmi, qui sont ou nuisibles ou superflus, qu'il est presque aussi malaisé de les en séparer que de tirer une Diane ou une Minerve hors d'un bloc de marbre qui n'est point encore ébauché ». Et à propos des mathématiques, qu'il sépare en deux disciplines, algèbre et géométrie : « Puis, pour l'analyse des anciens et l'algèbre des moderne, outre qu'elles ne s'étendent qu'à des matières fort abstraites, et qui ne semblent d'aucun usage, la première est toujours si astreinte à la considération des figures qu'elle ne peut exercer l'entendement sans fatiguer beaucoup l'imagination ; et on s'est tellement assujetti en la dernière à certaines règles et à certains chiffres qu'on en a fait un art confus et obscur qui embarrasse l'esprit, au lieu d'une science qui le cultive ».

> seule et même chose ; et c'est le vice presque ordinaire de toutes les connaissances imparfaites, d'assembler en un plusieurs choses, et les prendre toutes pour une même ; c'est pourquoi il faut par après avoir la peine de les séparer, et par un examen plus exact les distinguer les unes des autres.[1]

Enfin, cette même fonction propédeutique devient totalement explicite dans la « Lettre-préface » des *Principes de la philosophie*, à la faveur d'un passage qui déploie « l'ordre qu'il [lui] semble qu'on doit tenir pour s'instruire »[2], c'est-à-dire l'idéal du cursus scolaire cartésien. Passons sur l'allusion à la morale par provision, qui nous indique simplement que René Descartes a mis en œuvre au moins une partie du cursus qu'il décrit. L'essentiel – pour notre étude – se lit dans les lignes qui suivent. On y rencontre une distinction explicite entre les deux types de logique esquissés dans le *Discours de la méthode* (mais aussi, comme on l'a vu, dans *La Recherche de la vérité par la lumière naturelle*) : tandis que la logique enseignée dans le cadre scolastique « corrompt le bon sens plutôt qu'elle ne l'augmente », la logique cartésienne formée par la méthode cultive le bon sens. Mais Descartes précise à nouveau que c'est l'exercice et non la seule étude, la pratique et non la théorie, qui importent sur ce point, les mathématiques fournissant de bonnes occasions d'habituer son esprit à déployer une pensée rigoureuse et exacte :

> Après cela il doit aussi étudier la Logique : non pas celle de l'Ecole, car elle n'est à proprement parler qu'une Dialectique qui enseigne les moyens de faire entendre à autrui les choses qu'on sait, ou même aussi de dire sans jugement plusieurs paroles touchant celles qu'on ne sait pas, et ainsi elle corrompt le bon sens plutôt qu'elle ne l'augmente ; mais celle qui apprend à bien conduire sa raison pour découvrir les vérités qu'on ignore ; et parce qu'elle dépend beaucoup de l'usage, il est bon qu'il s'exerce longtemps à en pratiquer les règles touchant des questions faciles et simples, comme sont celles des Mathématiques.[3]

Si cette phase du cursus cartésien n'est pas mentionnée dans les *Méditations métaphysiques*, la suite coïncide parfaitement avec leur programme :

[1] AT, VII, p. 445 et IX, p. 242-243
[2] AT, IX-II, p. 13.
[3] *Id.*, p. 13-14.

> Puis, lorsqu'il s'est acquis quelque habitude à trouver la vérité en ces questions, il doit commencer tout de bon à s'appliquer à la vraie Philosophie, dont la première partie est la Métaphysique qui contient les Principes de la connaissance, entre lesquels est l'explication des principaux attributs de Dieu, de l'immatérialité de nos âmes, et de toutes les notions claires et simples qui sont en nous.[1]

La deuxième raison pour laquelle nous estimons être en droit de supposer que Descartes a eu recours à des exercices spirituels pour guérir son esprit des vices hérités des préjugés de l'enfance provient des « Réponses aux objections » qui accompagnent les *Méditations*. Dans l' « Exposé géométrique » qui met un point final aux « Réponses aux Secondes objections », on lit une suite de Demandes dont nous avons déjà signalé le caractère inhabituel car plus spirituel que géométrique. Mais la nature exacte de ces Demandes s'éclaire davantage à présent : elles constituent, étape après étape, le protocole thérapeutique que le lecteur est prié de suivre pour recouvrer le plein usage de ses facultés intellectuelles. Elles déterminent, en d'autres termes, le travail qui est nécessaire à la rééducation de la lumière naturelle. Ce dernier ne porte pas que sur les exercices qui s'intercalent entre le doute et le *cogito*, soit entre le moment où l'esprit se détache des sens et celui où la lumière naturelle est de nouveau opérationnelle. Il est question ici de la totalité du processus, depuis la sortie de l'enfance jusqu'au principe logique de la vérité des idées claires et distinctes.

D'ailleurs, les sept demandes énumérées obéissent à un ordre qui est très clairement chronologique et qui rompt avec le caractère informatif du style *more geometrico* pour acquérir une dimension formative, voire thérapeutique : pour être capable de satisfaire la deuxième Demande, le lecteur de Descartes doit avoir d'abord considéré et accompli la première, et ainsi de suite. Les indications temporelles jalonnent le parcours instauré par ces Demandes : « si longtemps et si souvent » (première Demande[2]), « qu'ils ne cessent point de le considérer que premièrement ils n'aient acquis l'usage de le concevoir distinctement » (deuxième Demande[3]), « qu'ils s'arrêtent longtemps à contempler » (cinquième Demande[4]), qu' « ils s'accoutument

[1] *Id*., p. 14.
[2] AT, IX-1, p. 125 pour la traduction française et AT, VII, p. 162 pour le latin.
[3] *Id*., p. 126 pour la traduction française et p. 162 pour le latin.
[4] *Id*., p. 126 pour la traduction française et p. 163 pour le latin.

à distinguer les choses qui sont clairement connues de celles qui sont obscures » (sixième Demande[1]). Descartes se situe donc dans une temporalité qui n'est pas celle de la lecture et de la prise en compte immédiate de l'information ainsi découverte mais celle de la méditation, avec la durée mais aussi la fréquence qui conviennent à ce mode de réflexion. Le contraste avec les cinq Demandes du Livre I des *Eléments* d'Euclide est net. Il n'est pas attendu du lecteur d'Euclide qu'il fasse longuement retour par la pensée sur l'idée que, par deux points, on peut toujours faire passer une droite ; et la saisie de cette vérité ne conditionne pas l'accès à la suivante selon laquelle on peut toujours prolonger une droite tracée entre deux points ou former un cercle à partir d'un point.

A bien y regarder, Euclide présuppose la complète rationalité et santé d'esprit de son lecteur, là où Descartes se fonde au contraire sur l'idée que son lecteur a l'esprit malade de ses préjugés. Celui qui ouvre les *Eléments* est apte à la lecture et à la compréhension d'un ouvrage de géométrie, il n'est pas nécessaire de l'y préparer ; on peut donc commencer à lui faire faire de la géométrie. Les *Méditations* en revanche doivent faire faire de la métaphysique à un lecteur dont l'esprit en est incapable. Avant de se lancer dans des développements métaphysiques, elles doivent corriger l'esprit du lecteur. Avant de produire leur démonstration de l'existence de Dieu, elles doivent employer deux méditations à mettre le lecteur dans de bonnes dispositions intellectuelles. C'est le sens de la remarque qui se lit au terme de la première Demande : « cela est nécessaire pour se rendre capable de connaître la vérité des choses métaphysiques »[2]. Quel aveu de Descartes à son lecteur ! En l'état, s'il ne fait rien pour cela, son lecteur est donc incapable d'atteindre l'objectif en vue duquel pourtant il a ouvert l'ouvrage. Etrange livre que celui qui dit à son lecteur qu'il n'est pas en mesure de le comprendre et qu'il doit se laisser façonner par l'auteur pour en tirer quelque bénéfice. On reconfigure son esprit avant d'y déverser le contenu espéré.

Reprenons ces étapes à présent que la nature des Demandes de l' « Exposé géométrique » nous est plus familière. On y retrouve d'abord les différents degrés du

[1] *Id*., p ; 127 pour la traduction française et p. 164 pour le latin.
[2] *Id*., p. 126 pour la traduction et p. 162 pour le latin.

doute, tel que « le scénario cartésien »[1] les organise : doute commun qui a pour fonction de détecter des erreurs parmi les pseudo-évidences des sens (début de la première Demande) ; doute sceptique qui a pour fonction de détecter et disqualifier les sens en tant que source d'erreurs (fin de la première Demande) ; doute méthodique et hyperbolique qui a pour fonction de détecter une vérité (deuxième Demande) :

> Je demande premièrement que les lecteurs considèrent combien faibles sont les raisons qui leur ont fait jusques ici ajouter foi à leurs sens, et combien sont incertains tous les jugements qu'ils ont depuis appuyés sur eux ; et qu'ils repassent si longtemps et si souvent cette considération en leur esprit, qu'enfin ils acquièrent l'habitude de ne se plus fier si fort en leurs sens : car j'estime que cela est nécessaire pour se rendre capable de connaître la vérité des choses métaphysiques, lesquelles ne dépendent point des sens.
>
> En second lieu, je demande qu'ils considèrent leur propre esprit et tous ceux de ses attributs dont ils reconnaîtront ne pouvoir en aucune façon douter, encore même qu'ils supposassent que tout ce qu'ils ont jamais reçu par les sens fût entièrement faux ; et qu'ils ne cessent point de le considérer que premièrement ils n'aient acquis l'usage de le concevoir distinctement, et de croire qu'il est plus aisé à connaître que toutes les choses corporelles.[2]

On aboutit ainsi au cogito qui, dans cette séquence, précède l'exercice de l'entendement sur les notions communes puisque celles-ci n'interviennent que dans la Demande suivante : « et qu'ainsi ils exercent cette clarté de l'entendement qui leur a été donnée par la nature, mais que les perceptions des sens ont accoutumé de troubler et d'obscurcir ». La référence à la lumière naturelle (« clarté de l'entendement ») ainsi qu'à la nécessité de réactiver et consolider son usage après des années d'inactivité ou de défaillance (elle était « troublée » ou « obscurcie ») est très explicite dans ce passage. Mais les exemples ne sont plus empruntés aux mathématiques, ils se situent dans les domaines logique (avec le recours au principe d'identité : « qu'une même chose ne peut pas être et n'être pas tout ensemble ») et métaphysique (avec le principe de causalité : « que le néant ne peut être la cause efficiente d'aucune chose »).

[1] Claudine Tiercelin, *Le doute en question*, Paris, Editions de l'éclat, 2005, p. 48.
[2] AT, IX-1, p. 125-126 pour la traduction française et AT, VII, p. 162 pour le latin.

> En troisième lieu, qu'ils examinent diligemment les propositions qui n'ont pas besoin de preuve pour être connues, et dont chacun trouve les notions en soi-même, comme sont celles-ci, « qu'une même chose ne peut pas être et n'être pas tout ensemble ; que le néant ne peut être la cause efficiente d'aucune chose » et autres semblables : et qu'ainsi ils exercent cette clarté de l'entendement qui leur a été donnée par la nature, mais que les perceptions des sens ont accoutumé de troubler et d'obscurcir ; qu'ils l'exercent, dis-je, toute pure et délivrée de leurs préjugés ; car par ce moyen la vérité des axiomes suivants leur sera fort évidente.[1]

Les exemples mathématiques prennent place dans la quatrième Demande, selon une progression des exercices que Descartes instaure pour que la lumière naturelle, rendue de nouveau efficace par son exercice sur les notions les plus élémentaires, s'attèle ensuite à des idées complexes afin de poursuivre, voire de parachever, son protocole thérapeutique jusqu'à la rémission complète. On remarque néanmoins que les mathématiques ne sont plus le seul domaine propice à de tels exercices : la métaphysique est également mentionnée :

> En quatrième lieu, qu'ils examinent les idées de ces natures qui contiennent en elles un assemblage de plusieurs attributs ensemble, comme est la nature du triangle, celle du carré ou de quelque autre figure ; comme aussi la nature de l'esprit, la nature du corps, et par-dessus toutes la nature de Dieu ou d'un être souverainement parfait. Et qu'ils prennent garde qu'on peut assurer avec vérité que toutes ces choses-là sont en elles que nous concevons clairement y être contenues. Par exemple, parce que dans la nature du triangle rectiligne cette propriété se trouve contenue, que ses trois angles sont égaux à deux droits ; et que dans la nature du corps ou d'une chose étendue la divisibilité y est comprise, car nous ne concevons point de chose étendue si petite que nous ne la puissions diviser, au moins par la pensée ; il est vrai de dire que les trois angles de tout triangle rectiligne sont égaux à deux droits, et que tout corps est divisible.[2]

Ce texte, qui compte trois autres Demandes, est le plus abouti de ceux que nous avons croisés sur la remise en état de la lumière naturelle. Mais il est également très

[1] *Id*., p. 126 pour la traduction française et p. 162-163 pour le latin.
[2] *Id*.

ambigu. Il soulève plusieurs interrogations. En premier lieu, pourquoi les exercices de rééducation de la lumière naturelle apparaissent-ils après l'évocation du cogito, alors même que la saisie de son évidence est la preuve que la lumière naturelle est de nouveau capable d'assumer sa fonction ? Si le but est atteint, pourquoi ne pas en rester là ? Il est vrai que le cogito ne correspond qu'à l'un des deux objectifs affichés dans les *Méditations* : la distinction réelle de la substance pensante et de la substance étendue. Le deuxième objectif, l'existence de Dieu, n'intervient qu'après, dans la cinquième Demande :

> En cinquième lieu, je demande, qu'ils s'arrêtent longtemps à contempler la nature de l'être souverainement parfait : et, entre autres choses, qu'ils considèrent que dans les idées de toutes les autres natures l'existence possible se trouve bien contenue ; mais que dans l'idée de Dieu ce n'est pas seulement une existence possible qui se trouve contenue, mais une existence absolument nécessaire. Car de cela seul, et sans aucun raisonnement, ils connaîtront que Dieu existe ; et il ne leur sera pas moins clair et évident, sans autre preuve, qu'il est manifeste que deux est un nombre pair, et que trois est un nombre impair, et choses semblables. Car il y a des choses qui sont ainsi connues sans preuves par quelques uns, que d'autres n'entendent que par un long discours et raisonnement.[1]

On est donc en droit de se demander aussi, en deuxième lieu, si la connaissance de l'existence de Dieu ne requiert pas une faculté plus aguerrie que la connaissance de l'esprit, de telle sorte que l'état de la lumière naturelle dans la « Deuxième Méditation » ne suffisait pas encore à la saisie de la nécessaire existence de Dieu dans la troisième. Enfin, il est à remarquer que le protocole thérapeutique que constituent les Demandes de l' « Exposé géométrique », si abouti soit-il par rapport à d'autres textes, pose un dernier problème en ce qu'il consiste exclusivement en une rééducation de l'entendement. Il est par conséquent incomplet puisqu'il passe sous silence d'autres aspects de la thérapeutique cartésienne dont nous avons d'ores et déjà reconnu l'existence et même, la nécessité. On sait par exemple que la guérison de l'esprit malade des préjugés de l'enfance passe par un traitement visant à corriger l'hypertrophie de la sensation. Il n'y a d'atrophie de l'entendement que dans la

[1] *Id*., p. 126-127 pour la traduction française et p. 163-164 pour le latin.

mesure où on observe corrélativement une telle hypertrophie des sens.

Le protocole des Demandes prend remarquablement en charge l'atrophie de l'entendement mais méconnaît l'autre aspect du problème. C'est que pour le régler, Descartes ne peut s'en tenir à son rôle de rééducateur. Il doit en outre investir, au sein de l'arsenal médical à sa disposition, le rôle de chirurgien.

Nous avons, au fil des précédents chapitres, donné corps à l'idée d'une thérapie cartésienne de l'âme en nous concentrant sur les trois points suivants : la pathologie, l'organe malade et le protocole thérapeutique. Nous avons ainsi pu déterminer que, dans l'œuvre cartésienne, les préjugés de l'enfance désignent une pathologie majeure qui affecte l'entendement et plus spécifiquement la lumière naturelle en lui, faisant obstruction à la discrimination du vrai et du faux, donc à la constitution de connaissances. L'âme qui, chez Descartes, n'est pas principe d'animation du corps mais substance pensante et connaissante, se trouve empêchée dans sa fonction la plus naturelle et la plus essentielle. Sa prise en charge thérapeutique combine dès lors deux actions conjointes : la première repose sur l'usage du doute méthodique pour la guérir de sa trop grande perméabilité aux données issues des sens ; la seconde consiste en une rééducation progressive de la lumière naturelle, affaiblie par des années de mauvaises pratiques mais tout de même capable de retrouver la vigueur nécessaire. Ainsi, l'élimination des anciennes opinions erronées ou incertaines suscitées par l'importance excessive accordée aux sens se double de l'acquisition de nouvelles connaissances, saines et fiables.

Peut-on alors parler de guérison ou ne s'agit-il pour l'instant, plus modestement, que d'une rémission ? En d'autres termes, existe-t-il un risque de récidive des préjugés de l'enfance ? Lorsque Descartes déclare, au début de la « Quatrième méditation », qu'il n'éprouve plus la moindre difficulté à détacher son esprit des sens, on constate les effets immédiats des mesures curatives qu'il a prises ; et dans les mois qui suivent, lorsqu'il répond, aux objections qu'on lui adresse, que ses interlocuteurs devraient procéder à ce même détachement pour saisir le sens de ses méditations, on en vient à ajouter que ces effets durent probablement dans le temps. Sont-ils définitifs pour autant ? Dans la mesure où l'âme se trouve toujours au contact du corps et donc des sens, les conditions qui avaient rendu la pathologie initialement possible perdurent et pourraient déclencher une rechute. Comment s'en prémunir ?

1. Des effets indésirables du doute.

a) Le projet et l'idéal.

On défendra ici la thèse suivante : emporté dans son élan, Descartes ne se contente pas de détacher son esprit de ses sens ; il instaure entre celui-ci et son corps une séparation qui, tout en contribuant à le mettre à l'abri du matérialisme dont il a précédemment souffert, déclenche une autre crise. En effet, le doute méthodique, en tant qu'instrument principal de la lutte contre l'hypertrophie des sens[1], ne procède pas seulement en révélant les incohérences et les failles des connaissances instituées à partir des données sensibles, comme la première demande de l' « Exposé géométrique » nous en donne l'exemple. L'action du doute est plus profonde et, partant, plus radicale. A la suspension des croyances issues des sens vient s'ajouter la mise entre parenthèses du monde physique. Le soupçon n'affecte donc pas que le senti, c'est-à-dire l'ensemble des données effectivement présentes en son esprit, il vise également le sensible, autrement dit l'ensemble des choses situées hors de l'esprit et susceptibles d'être détectées par les sens et de produire des sensations. Dans le premier cas, c'est la fiabilité des sens qui apparaît comme suspecte ; dans le second cas, c'est l'existence des êtres sensibles qui vacille. Le corps, en tant qu'interface entre le sensible et le senti, n'en sort pas indemne. Le doute puis la négation qui englobent tout le monde matériel l'impliquent également. En ce sens, on s'interrogera sur les possibles effets secondaires du doute sur le statut du corps.

L'établissement de cette thèse requiert qu'on affronte l'épineuse question du devenir du corps à partir du doute. Notre embarras commence déjà par la difficulté qu'on éprouve à identifier le problème que le corps pose à la philosophie de Descartes, non pas seulement pour circonscrire ledit problème mais pour convenir, en premier lieu, qu'il en existe un. On pourrait en effet soutenir sans trop de peine qu'il n'y en a aucun puisque les choses sont très claires. Descartes, dans sa recherche d'une

[1] Cf. Anthony Kenny, *Descartes, A Study of his Philosophy*, Bristol, Thoemmes Press, 1993, p. 24 : « *The doubt is, above all, a meditative technique, a form of thought therapy to cure the mind of excessive reliance on the senses. The cure may take a long time: the first meditation is to be dwelled upon for days and months* ».

première vérité pour l'établissement de sa philosophie, applique un doute méthodique qui produit notamment deux effets : d'une part, il suspend temporairement la croyance en l'existence des corps et d'autre part, il révèle dans toute son évidence l'existence de la substance pensante. Celle-ci devient le point de départ d'un cheminement intellectuel qui aboutit, après un détour par l'existence d'un Dieu qui n'est pas trompeur, à la restauration de la croyance en l'existence des choses matérielles en général et donc du corps en particulier. La réduction de l'homme à un seul esprit n'aura donc été que passagère et le congé donné au corps passera pour un artifice commode : éclipsant le corps pour mieux considérer l'âme, Descartes n'aura rien fait de plus que de le retirer un moment du domaine des choses connues, sans l'exclure pour autant de celui des choses existantes. Son retour, en temps et en heure, dans la chaîne de raisons où s'ordonnent toutes les choses (re)connues par Descartes n'en sera que plus facile. Et il deviendra alors possible d'accorder à l'âme, au corps et à leur union l'étude que chacun mérite, selon les modalités qui lui conviennent.

La démarche qui est employée, pour ce faire, suit à vrai dire le mouvement de concentration et expansion que nous avons rencontré dans les exercices spirituels antiques, ce mouvement qui passait par divers cercles concentriques successifs pour aller du tout au moi puis du moi au tout. Chez Descartes également, l'ego constitue le point de bascule de la réflexion : il faut pour l'atteindre éliminer tout ce qui s'avère trop faible pour fournir le point d'appui à partir duquel se réorganisera la connaissance ; et le corps fait partie des choses qui, en amont de ce point de bascule, seront éliminées mais qui, en aval de celui-ci, seront rétablies. Aussi faut-il ne pas se méprendre sur la portée de cette élimination : l'objectif n'est pas ici de refuser au corps ou à quoi que ce soit l'existence, de telle sorte que le monde d'après le doute soit plus pauvre que celui d'avant. Il s'agit de remettre de l'ordre au sein du réel, d'assigner à chaque chose la place qui permet d'assurer la vérité de nos connaissances, conformément aux exigences de la méthode et de son quatrième précepte. Au terme du travail effectué par Descartes, tous les éléments présents de manière désordonnée dans la situation initiale doivent se retrouver dans la chaîne de raisons. Le corps n'échappe pas, en théorie, à cette règle.

Aussi peut-on se prévaloir de plusieurs textes du corpus cartésien pour retracer cette

trajectoire idéale. Les échanges du dialogue inachevé *La recherche de la vérité par la lumière naturelle* ou encore la quatrième partie du *Discours de la méthode* nous en offrent deux illustrations commodes. Dans le dialogue inachevé, Eudoxe débute l'entretien par la mise en doute des sens mais il se heurte aux réticences de Poliandre qui juge que les informations fournies par ceux-ci sont dans l'ensemble fiables et que les cas dans lesquels nous devons leur retirer notre confiance sont rares. Il a alors, après une rapide évocation de la folie, recours à l'argument du rêve :

> Comment pouvez-vous être certain que votre vie n'est pas un songe continuel, et que tout ce que vous pensez apprendre par vos sens n'est pas faux, aussi bien maintenant comme lorsque vous dormez ? Vu principalement que vous avez appris que vous étiez créé par un être supérieur, lequel étant tout-puissant, comme il est, n'aurait pas eu plus de difficulté à nous créer tel que je dis, que tel que vous pensez être.[1]

Poliandre est convaincu par cet argument et accepte d'emporter plus loin ses soupçons sur ce qu'il croit savoir avec fermeté. La connaissance du corps est alors nommément citée comme l'une de celles qui se trouvent fragilisées par l'argument du rêve :

> Je veux donc bien, à votre persuasion, me représenter ces difficultés les plus fortes qu'il me sera possible, et employer mon attention à douter si je n'ai point rêvé toute ma vie, et si toutes les idées que je pensais ne pouvoir entrer dans mon esprit que par la porte des sens, ne s'y sont point formées d'elles-mêmes, ainsi qu'il s'en forme de pareilles à toutes les fois que je dors, et lorsque je sais bien que mes yeux sont fermés, mes oreilles bouchées, et bref qu'aucun de mes sens n'y contribue. Et par conséquent, je serai non seulement incertain si vous êtes au monde, s'il y a une terre, s'il y a un soleil ; mais encore, si j'ai des yeux, si j'ai des oreilles, si j'ai un corps, et même si je vous parle, si vous si me parlez, et bref de toutes choses.[2]

Voulant aller trop vite, Eudoxe se sert alors de l'expérience du doute pour prendre un raccourci vers le *cogito* :

[1] AT, X, p. 511-512.
[2] *Id*., p. 514.

> Vous voyez, il est vrai, que vous pouvez douter avec raison de toutes les choses dont la connaissance ne vous vient que par le secours des sens ; mais pouvez-vous douter de votre doute, et rester incertain si vous doutez ou non ?[1]

La formule « avec raison » est d'une grande importance en l'occurrence car les précédents efforts d'Eudoxe visaient à montrer à Poliandre que, contrairement à ce qu'Epistémon prétend, il n'est pas déraisonnable ni vain de douter de tout. Voilà pourquoi il importait de prendre du recul vis-à-vis de l'argument de la folie et de privilégier celui du rêve. Ce point important étant acquis, Eudoxe avance (trop vite ?) vers la suite, déconcertant une fois de plus Poliandre. S'ensuivent quelques échanges au cours desquels Eudoxe doit donner à Poliandre des gages sur le bien-fondé de sa démarche et lui promettre que, contre toute apparence, cette insistance sur le doute ne les conduira pas au scepticisme mais les en fera sortir. Ayant regagné la confiance de Poliandre, il peut tenir pour acquis ce *cogito* :

> Puis donc que vous ne pouvez nier que vous doutiez, et qu'au contraire il est certain que vous doutez, et même si certain que vous ne pouvez en douter, il est vrai aussi que vous qui doutez vous existez ; et cela est si vrai que vous n'en pouvez pas douter davantage.[2]

Si cette version du cogito – *dubito ergo sum* – est originale, la suite reprend sans surprise le chemin emprunté par Descartes à chaque fois à partir de là : il passe du *quod* au *quid*, du fait qu'il est à l'identification de ce qu'il est[3]. C'est là que le corps revient puisqu'inévitablement se pose la question de savoir si on a besoin de lui pour répondre à ce « *quid* ? ». Poliandre, qui a d'abord répondu qu'il est un homme avant de réaliser les difficultés d'une telle réponse, se corrige :

> Et cependant nous avons quelques sujets d'appeler heureuse l'erreur que j'ai commise, puisque je lui dois de savoir maintenant que ce que je suis, en tant de

[1] *Id.* pour le texte latin ; Alq, II, p. 1122 pour la traduction française.
[2] AT, X, p. 515 pour le latin ; Alq, II, p. 1122-1123 pour la traduction française.
[3] Cf. M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, tome I, Paris, Aubier, [1953] 1968, p. 55 : « On ne doit toutefois pas confondre le *criterium* qui permet de reconnaître qu'une chose est substance (*quod*), c'est-à-dire concrète et complète, avec la définition de ce qu'est (*quid*) une chose complète ou substantielle ».

> je doute, n'est nullement ce que j'appelle mon corps. Bien plus, je ne sais même pas si j'ai un corps, puisque vous m'avez montré que j'en puis douter. J'ajoute que je ne puis même nier absolument que j'aie un corps. Cependant, bien que nous laissions entières toutes ces suppositions, cela n'empêchera pas que je ne sois certain de mon existence ; au contraire, elles me confirment encore plus dans la certitude que j'existe et que je ne suis pas un corps. Autrement, si je doutais de mon corps, je douterais aussi de moi-même, ce qui m'est impossible ; car je suis pleinement convaincu que j'existe, et convaincu de telle sorte que je ne puis aucunement en douter.[1]

Avec toute la rigueur nécessaire, Poliandre pointe alors un fait capital : le doute ayant affecté la connaissance qu'il peut avoir de son corps, il l'a conduit à retirer celui-ci de la liste des choses qui peuvent lui procurer une première vérité pour le placer dans la liste des choses qu'il ignore totalement, pour l'instant. Prononcer sur le corps un jugement d'existence ou d'inexistence serait donc outrepasser ses droits et faire comme si on le connaissait. Il est donc très pertinent de la part de Poliandre de remarquer : « je ne puis même nier absolument que j'aie un corps ». Cette réserve se retrouve dans la suite sous une forme légèrement différente. A deux reprises, la disqualification du corps est rappelée par Eudoxe[2], puis par Poliandre[3] et à chaque fois, on note une insistance sur le fait que le sujet qu'on examine n'est pas Poliandre tel qu'on l'a rencontré au début du dialogue mais un être désormais réduit au fait qu'il doute et qu'il ne peut rien savoir d'autre en dehors du fait qu'il doute. Cet être-là, à ce moment-là, n'a pas le droit d'affirmer qu'il a un corps. Il doit même l'exclure afin de trouver, parmi ce qui lui reste, l'issue qui le conduira hors du doute, vers l'idée de Dieu. Aucun gain de connaissance n'étant possible du côté du corps, il faut donc se tourner vers la pensée et elle seule. Le point de bascule est atteint, le mouvement de concentration cède désormais la place à l'expansion. Mais le dialogue s'interrompt

[1] AT, X, p. 518 pour le latin et Alq, II, p. 1127-1128 pour la traduction française.

[2] « Vous avez déjà bien reconnu, *en ne vous considérant simplement qu'en tant que vous doutez*, que vous n'étiez pas corps, et partant que vous ne trouviez en vous aucune des parties qui constituent la machine du corps humain, c'est-à-dire ni bras, ni jambes, ni tête, ni yeux, ni oreilles, ni aucun organe qui puisse servir à un sens quelconque. » (nous soulignons) ; AT, X, p. 520 pour le latin et Alq II, p. 1130 pour la traduction française.

[3] « Il a fallu aussi, pour me considérer simplement tel que je sais être, rejeter toutes ces parties ou tous ces membres qui constituent la machine du corps humain, c'est-à-dire me considérer sans bras, sans jambes, sans tête, eu un mot sans corps. Or, il est vrai que *ce qui doute en moi* n'est pas ce que nous disons être notre corps ; il est donc vrai aussi que moi, *en tant que je doute*, je ne me nourris pas, je ne marche pas ; car ni l'un ni l'autre de ces deux actes ne peuvent se faire sans le corps. » (nous soulignons) ; AT, X, p. 520-521 pour le texte latin et Alq II, p. 1131 pour la traduction française.

alors.

Qu'en est-il dans le *Discours de la méthode* ? La mise en doute de l'existence du corps et de sa conformité à mes représentations n'y est d'abord présentée que comme un cas particulier de la défiance à l'égard des sens et Descartes, en écrivant « à cause que nos sens nous trompent quelquefois, je voulus supposer qu'il n'y avait aucune chose qui fût telle qu'ils nous la font imaginer »[1], indique par là même que l'expression « aucune chose » inclut le corps. Quand ensuite l'argument du rêve conforte le doute, on suppose également que son affirmation « toutes les choses qui m'étaient jamais entrées en l'esprit n'étaient non plus vraies que les illusions de mes songes »[2] concerne le corps puisque la croyance en son existence figure nécessairement parmi « toutes les choses » que pensait Descartes et que le rêve a disqualifiées.

Ce n'est qu'après le cogito, lorsqu'il s'attèle à la tâche de savoir ce qu'il est, lui qui de toute évidence est, que Descartes mentionne explicitement le corps : « je pouvais feindre que je n'avais aucun corps »[3]. Mais la présence du verbe feindre qualifie très nettement ce qui est en train de se produire : la négation de l'existence du corps n'est pas une thèse cartésienne mais une feinte, une astuce visant à montrer que cette connaissance n'est pas immunisée contre le doute. Descartes ne se place pas sur le plan de l'être, autrement dit il ne cherche pas (encore) à déterminer ce qui est vraiment ; il s'en tient au plan de la connaissance et son objectif est alors de désigner une connaissance pleinement évidente, si évidente qu'on ne pourrait même pas feindre qu'elle est fausse. Il vient donc de démontrer que la connaissance du corps n'est pas cette évidence première dans la mesure où il est parvenu à feindre qu'il n'avait pas de corps, tandis que celle de l'esprit, qui s'en démarque à ce moment précis, s'impose comme une évidence absolue. On ne peut feindre de n'avoir, ni d'être, ni de produire aucune pensée. A nouveau, le point de bascule est atteint et la mécanique cartésienne, si bien maîtrisée, peut se mettre en marche, passant du *quod* au *quid* pour parvenir à la nécessaire existence d'un être parfait, non trompeur et aboutir enfin à l'existence des corps.

[1] AT, VI, p. 32.
[2] *Id*.
[3] *Id*.

Si l'on accorde que les œuvres philosophiques sont à la fois des traités procédant à l'établissement de vérités logiquement fondées et des itinéraires spirituels contribuant à former l'âme de celui qui les conçoit et les parcourt, alors on peut juger que *La Recherche de la vérité* et *Le Discours de la méthode* ne suscitent pas de crises majeures. Les anciennes opinions cèdent sans trop de dommages aux premiers assauts du doute et la vérité peut ainsi succéder à l'erreur. Il serait probablement exagéré de décrire le cheminement intellectuel de ces œuvres comme des promenades de santé ; elles ne sont certes pas exemptes de difficultés mais celles-ci sont sans commune mesure avec l'adversité qu'on rencontre dans *Les Méditations métaphysiques*.

b) Le projet et la réalité.

En effet, les deux textes précédents – *La recherche de la vérité par la lumière naturelle* et le *Discours de la méthode* – ne laissent qu'une brève place à la séquence qui va des premiers soupçons à l'encontre des sens jusqu'au *cogito*. Si nous tournons notre regard vers les *Méditations métaphysiques*, c'est-à-dire vers la version la plus étoffée de cette même séquence, la trajectoire idéale cède la place à un parcours plus laborieux. A mesure que le texte se déploie, une inquiétude naît : Descartes n'est-il pas en train de repousser le corps hors des frontières du moi ? Et, ce faisant, ne met-il pas en péril l'identité de l'être humain qu'il présente toutefois comme l'union d'un corps et d'une âme ? La promotion de l'âme et l'effacement du corps seraient problématiques dans ce contexte parce que le procédé employé pour guérir l'âme de ses anciennes opinions, le doute, produirait en réaction de nouvelles pathologies qu'il faudrait à leur tour prendre en charge.

Force est de constater que, dans les *Méditations*, la suspension de la croyance en l'existence du corps propre est la pierre d'achoppement des premières tentatives du doute. Cet objectif mobilise de nombreuses ressources : objection de la folie, puis argument du rêve, hypothèse d'un dieu trompeur et enfin artifice du malin génie sont convoqués les uns après les autres pour surmonter la résistance de cette croyance en l'existence du corps propre. La logique qui préside à sa démarche n'est d'ailleurs

pas cumulative puisque Descartes n'emploie pas successivement des démonstrations de même nature dans l'espoir que quatre arguments seront plus convaincants qu'un ou deux. Doute commun puis sceptique puis méthodique : il élabore des doutes différents, de plus en plus subtils et puissants qui sont comme autant de traitements, de plus en plus lourds, contre cette maladie de l'âme qu'est l'opinion naïve. Il est vrai qu'au terme de ces aménagements, les dernières résistances sont vaincues, la réalité du monde extérieur et celle du corps propre sont suspendues ; le doute, dans sa version la plus aboutie et la plus dévastatrice, a eu raison d'elles. Mais à quel prix ? A l'instar de certaines procédures thérapeutiques qui poussent le corps dans ses derniers retranchements, l'affaiblissent et l'épuisent au point de susciter une réelle inquiétude quant à sa capacité à se remettre d'une telle épreuve, le doute hyperbolique a malmené l'âme qu'il prétendait soigner.

Examinons l'extrait qui dresse le bilan du recours à la forme la plus poussée du doute :

> Je supposerai donc qu'il y a, non point un vrai Dieu, qui est la souveraine source de vérité, mais un certain mauvais génie, non moins rusé et trompeur que puissant, qui a employé toute son industrie à me tromper. Je penserai que le ciel, l'air, la terre, les couleurs, les figures, les sons et toutes les choses extérieures que nous voyons, ne sont que des illusions et tromperies, dont il se sert pour surprendre ma crédulité. Je me considérerai moi-même comme n'ayant point de mains, point d'yeux, point de chair, point de sang, comme n'ayant aucun sens, mais croyant faussement avoir toutes ces choses.[1]

On observe que Descartes y passe de la disqualification des énoncés fondés sur les sens à la suspension de la croyance en l'existence du corps lui-même. En passant ainsi du plan du connaître à celui de l'être, Descartes confère une autre dimension à sa réflexion. Le bouleversement épistémique a des retentissements ontologiques. Toutefois, ce que la « Première méditation » esquisse, la « Deuxième » l'explicite. D'emblée, dans les quelques lignes qui signent la reprise du doute après un bref passage consacré au désarroi de Descartes, on retrouve une première évocation du congé donné au corps :

[1] AT, IX-1, p. 17-18.

> Je suppose donc que toutes les choses que je vois sont fausses ; je me persuade que rien n'a jamais été de tout ce que ma mémoire remplie de mensonges me représente ; je pense n'avoir aucun sens (*nullos plane habeo sensus*) ; je crois que le corps, la figure, l'étendue, le mouvement et le lieu ne sont que des fictions de mon esprit.

Si le « corps » mentionné ici désigne probablement la substance matérielle dont les principaux attributs sont énumérés ensuite et non le seul corps humain, la suspension de la croyance en les sens suffit à indiquer qu'il est concerné par cette disqualification. Aucune hésitation n'est plus permise lorsque, quelques lignes plus loin, réorientant sa recherche de l'indubitable et passant de l'examen de ce qu'il pense à lui qui le pense, Descartes écrit :

> Moi donc à tout le moins ne suis-je (*sum*) pas quelque chose ? Mais j'ai déjà nié que j'eusse aucun sens ni aucun corps (*negavi habere ullos sensus, et ullum corpus*). J'hésite néanmoins, car que s'ensuit-il de là ? Suis-je tellement dépendant du corps et des sens (*sumne ita corpori sensibusque alligatus*), que je ne puisse être sans eux (*ut sine illis esse non possim*) ? Mais je me suis persuadé qu'il n'y avait rien du tout (*nihil plane esse*) dans le monde, qu'il n'y avait aucun ciel, aucune terre, aucuns esprits, ni aucuns corps ; ne me suis-je donc pas aussi persuadé que je n'étais point (*nonne igitur etiam me non esse*) ?

A la confirmation de la négation du corps propre s'ajoute un nouveau thème, celui de l'identité. Nouveau thème qui est aussi un nouveau problème, que le balancement régulier de l'être à l'avoir exprime parfaitement ici : le corps est quelque chose que Descartes *a* (*habeo*) et non quelque chose qu'il *est* (*sum*) ; c'est quelque chose à quoi il est attaché (*alligatus*) mais avec lequel il ne se confond pas puisqu'il conçoit qu'il peut être, lui Descartes, sans que son corps soit.

La négation du corps et l'indubitabilité de la pensée conduisent ainsi à marteler, pour la suite de la méditation, une définition du soi réduit à la seule pensée : « la pensée est un attribut qui m'appartient »[1] indique la traduction du duc de Luynes, semblant

[1] AT, IX-1, p. 21.

ramener la pensée du côté de l'avoir où se trouvait déjà le corps. Mais le latin de 1641 ne procède pas à ce glissement, il maintient la pensée du côté de l'être : « *cogitatio est* »[1] (« ce qui est, c'est la pensée »[2]). Appartenant au domaine de l'être et non de l'avoir, la pensée n'est pas attachée à sa personne, elle est sa personne ; par conséquent « elle seule ne peut être détachée de moi »[3], conclut Descartes. S'il n'est pas nommé, le corps est partout sous-entendu dans ces lignes : si la pensée est, lui n'est pas ; si elle ne peut être détachée de lui, lui le peut et, de fait, il a été détaché de lui par le doute. Il en va de même quelques lignes plus loin : « je ne suis donc, précisément parlant, qu'une chose qui pense[4] ». Voilà qui est dit et voilà aussi qui est tu : plus qu'absent, le corps est exclu par la restriction. Je *ne* suis *que* cela (*tantum*), donc pas autre chose et surtout pas un corps. Je (ne) suis (qu') une chose qui pense.

Loin d'être solitaire, l'affirmation est fréquente dans les *Méditations* : après le cogito (« Or je suis une chose vraie, et vraiment existante ; mais quelle chose ? Je l'ai dit : une chose qui pense »[5] et « Mais qu'est-ce donc que je suis ? Une chose qui pense. »[6]) ; durant l'examen du morceau de cire (« Mais enfin que dirai-je de cet esprit, c'est-à-dire de moi-même ? Car jusques ici je n'admets en moi autre chose qu'un esprit[7]. ») ; au début de la « Troisième méditation » (« Je suis une chose qui pense » puis « Je suis certain que je suis une chose qui pense »[8]) ; durant l'examen de l'idée de Dieu (« je suis une chose qui pense et non étendue » puis « je ne suis qu'une chose qui pense »[9] ou encore « moi, c'est-à-dire une chose ou une substance qui pense »[10] et ensuite « en tant que je suis une chose qui pense »[11] et enfin « moi, c'est-à-dire mon esprit, lequel seul je prends maintenant pour moi-même »[12]) ; dans le cours de la « Quatrième méditation » (« j'existe, en tant que je suis quelque chose

[1] AT, VII, p. 27.
[2] Traduction nouvelle de Michelle Beyssade pour l'édition bilingue latin – français des *Méditations métaphysiques*, Paris, Le Livre de poche, 1990, p. 59.
[3] AT, XI-1, p. 21.
[4] *Id*.
[5] *Id*.
[6] *Id*., p. 22.
[7] *Id*., p. 25.
[8] *Id*., p. 27.
[9] *Id*., p. 35 et 39.
[10] *Id*., p. 38.
[11] *Id*.
[12] *Id.*, p. 40

qui pense »[1] suivi de « cette nature qui pense, qui est en moi, ou plutôt par laquelle je suis ce que je suis »[2]) ; au début de la « Cinquième » (« Il me reste beaucoup d'autres choses à examiner touchant les attributs de Dieu, et touchant ma propre nature, c'est-à-dire celle de mon esprit »[3]) ; au milieu (« moi qui ne suis qu'une chose qui pense »[4]) et à la fin de la dernière méditation (« lorsque je considère mon esprit, c'est-à-dire moi-même en tant que je suis seulement une chose qui pense »[5]).

Ces multiples allusions qui ponctuent cinq des six méditations cartésiennes ont une portée ontologique explicite. Elles ne prétendent pas décrire la façon dont Descartes se connaît, laissant ouverte la possibilité qu'il soit plus qu'une substance pensante bien qu'il ne le sache pas encore. Elles affirment qu'il s'identifie à la substance pensante et à elle seule. Descartes écrit même une fois, dans la « Deuxième méditation » : « je ne suis point cet assemblage de membres que l'on appelle le corps humain »[6]. Le doute, instrument de la vérité, n'aurait-il pas produit une nouvelle erreur ? Et Descartes ne s'intoxique-t-il pas avec son propre *pharmakon* ?

c) Rudesse de l'ordre des raisons

Suspension temporaire de la croyance en son existence ou bien exclusion plus radicale du corps propre, la comparaison entre plusieurs textes de Descartes crée de l'hésitation, voire de l'embarras. Cette situation est fort bien illustrée par l'ambigüité d'un extrait de la « Sixième méditation » qui propose un développement conséquent sur cette réduction de l'identité à la seule substance pensante, développement qui offre en quelque sorte la synthèse de ce que les méditations précédentes ont progressivement élaboré et de la prudence dont Descartes fait preuve par ailleurs :

> Et partant, de cela même que je connais avec certitude que j'existe, et que cependant je ne remarque point qu'il appartienne nécessairement aucune autre chose à ma nature ou à mon essence, sinon que je suis une chose qui pense, je

[1] *Id.*, p. 47.
[2] *Id.*
[3] *Id.*, p. 50.
[4] *Id.*, p. 64.
[5] *Id.*, p. 68.
[6] *Id.*, p. 22.

> conclus fort bien que mon essence consiste en cela seul, que je suis une chose qui pense, ou une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser. Et quoique peut-être (ou plutôt certainement, comme je le dirai tantôt) j'aie un corps auquel je suis très étroitement conjoint ; néanmoins, parce que d'un côté j'ai une claire et distincte idée de moi-même, en tant que je suis seulement une chose qui pense et non étendue, et que d'un autre j'ai une idée distincte du corps, en tant qu'il est seulement une chose étendue et qui ne pense point, il est certain que ce moi, c'est-à-dire mon âme, par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement et véritablement distincte de mon corps, et qu'elle peut être ou exister sans lui.[1]

A tous points de vue, ce texte est comme coupé en deux, ce qui le rend emblématique de notre difficulté. En premier lieu, il est structuré en deux temps ; le premier porte sur la pensée que Descartes présente comme sa propriété essentielle et le second sur le corps qu'il relègue au second plan, dans le domaine de l'avoir et non plus de l'être. On serait tenté de dire, par contraste avec ce qui est prédiqué de la pensée comme propriété essentielle de Descartes, que son corps n'est qu'une propriété accidentelle mais on tomberait alors dans l'erreur de Regius, que notre philosophe a désavoué sur ce point[2]. En deuxième lieu, notre texte oscille entre le provisoire et le définitif. La précision apportée par la parenthèse « ou plutôt certainement, comme je le dirai tantôt » tranche avec les affirmations auxquelles le présent de l'indicatif tend à conférer une portée atemporelle, voire éternelle. On s'interroge donc sur le fait que ce qui est écrit ici soit ou non repris et amendé ensuite.

En troisième et dernier lieu, on note que l'extrait navigue entre deux plans, celui de l'être et celui de la connaissance et qu'il entretient de ce fait la confusion. Il n'est pas toujours aisé de déterminer si le propos du philosophe a des implications ontologiques ou simplement gnoséologiques. Certaines formulations utilisées dans l'extrait nous donnent à penser que Descartes nie l'existence de ce dont il ne peut pas avoir une connaissance assurée. Mais par ailleurs, on juge plus pertinent de distinguer entre d'une part la négation des connaissances qui ne sont pas évidentes

[1] AT, IX-1, p. 62.
[2] Cf. les lettres à Regius de mi-décembre 1641 (AT, III, p. 460-462) et de juillet 1645 (AT, IV, p. 248-250) ainsi que *Notae in programma* (Alq, III, p. 788-820).

par elles-mêmes et d'autre part la suspension de tout jugement quant à l'existence d'une chose mal connue. Dans ce cas, le corps n'est pas nié ; c'est la connaissance qu'on prétendait en avoir qui l'est, et à raison. L'épreuve du doute a démontré que, contrairement à ce qu'on croyait, la connaissance du corps n'était rien de plus qu'une opinion sur le corps. Il est logiquement nécessaire de lui retirer son statut de connaissance. Mais parce qu'il y a négation de la connaissance et conversion de cette connaissance usurpée en une ignorance, en raison même de l'ignorance qui en découle, il faut s'abstenir de se prononcer sur son éventuelle existence. Dire du corps qu'il n'existe pas, c'est déjà trop en dire ; c'est transgresser les limites que notre entendement fixe en droit à notre jugement. Ainsi que le remarque M. Gueroult, « Je ne connais pas le corps. Comment affirmerais-je valablement qu'il est ou non différent de moi ? »[1]. Allons plus loin : comment, plus radicalement encore, affirmer valablement qu'il est ou non ? Les distinctions que nous suggérons ici entre négation et suspension, entre ontologie et connaissance, rejoignent celle que Gueroult emploie, juste après cette citation, entre ce qui est *in veritate rei* et et ce qui est *in veritate rationem*[2]. L'exclusion du corps, écrit-il, est acquise dans l'ordre de la connaissance (*in veritate rationem*) mais cela ne veut pas dire qu'elle le soit dans l'ordre des choses (*in veritate rei*).

C'est même tout le contraire et M. Gueroult s'applique à séparer ces deux plans pour que le lecteur ne commette pas de confusion. Les affirmations de Descartes, à ce stade de sa réflexion, n'affectent que le plan de la connaissance et non celui de l'être. Pour nous en convaincre, Gueroult présente la méthode suivie par Descartes comme soustractive. Par le doute, on ne cherche pas tant à faire jaillir une vérité du néant, au sein d'un esprit vidé de son contenu, qu'à se défaire d'opinions fragiles en les mettant à l'épreuve du soupçon, jusqu'à en trouver une qui résiste. En d'autres termes, le doute ne fait pas germer la vérité ; il a une action corrosive ; il élimine le faux et l'incertain. La « Première méditation » est le récit de ce dépouillement : secteur par secteur, on se défait de ce qu'on croyait savoir. La « Deuxième méditation » innove, dans sa reprise du doute, par le fait que le philosophe s'interroge sur lui et non sur ce qu'il sait ; il se défait de ce qu'il ne sait pas sur lui avec évidence. Le « je » qui doute s'épure de tout ce qui est incertain en lui :

[1] *Descartes selon l'ordre des raisons*, tome I, p. 89.
[2] *Id*.

> En effet, apercevoir que je ne puis concevoir avec une évidence absolue quel je suis qu'en excluant, grâce au doute métaphysique, tout de moi, sauf la pensée, c'est apercevoir que la détermination d'une chose comme nature se suffisant à soi-même requiert qu'on puisse exclure d'elle tout le reste en rendant par là sa connaissance claire et distincte.[1]

D'un bout à l'autre des *Méditations*, ce que dénote le pronom « je » varie. Il désigne tout d'abord (dans la « Première méditation ») l'individu entier, composé d'une âme et d'un corps. Mais dès que le doute a fait son œuvre, il en va autrement : le « je » se dépouille du corps dans les limites exactes décrites par Gueroult :

> Mais lorsqu'il s'agit du *Cogito*, pris en cette origine de la métaphysique, on a affaire, non à la chose pensante, telle qu'elle peut être en dehors de ce que ma pensée m'en représente actuellement d'indubitable, mais seulement à ce que je puis en affirmer en ce point de la chaîne des raisons comme étant une *vérité* pour ma science. Or, ce que je puis affirmer alors comme scientifiquement certain, c'est seulement l'existence de moi-même en tant qu'intelligence pure.[2]

Afin d'échapper à l'embarras que cause l'ambigüité des déclarations de Descartes, notamment dans les *Méditations*, il convient donc de se demander à chaque fois que le « je » apparaît sous sa plume, premièrement à quel moment il apparaît et deuxièmement de quel niveau de connaissance on dispose pour déterminer les contours de ce « je ». On se livre alors à la même gymnastique intellectuelle que Segismundo, le personnage central de la pièce *La vie est un songe*[3] dont l'être ne

---

[1] *Id*., p 67. Dans la même veine, on signalera cet autre extrait dans lequel le moi découvre son essence en excluant ce dont il n'a pas une connaissance certaine : « bref, je ne suis pas autorisé à exclure de la *chose pensante en soi* le corps que j'exclus de la *connaissance que je me suis donnée d'elle* », p. 83.

[2] *Id*., p. 57-58.

[3] On a souvent rapproché cette pièce de théâtre écrite vers 1635 et consacrée au thème de l'illusion et des songes, très à la mode alors, du doute cartésien. La structure de l'œuvre, composée de trois journées, encourage le lecteur des *Méditations* à les associer. Enfin, le leitmotiv de Segismundo dans la scène 6 de la deuxième journée (vers 1532-1547) entrelace lui aussi l'être et le connaître :

Serais-je en train de rêver,
Alors que je me sens éveillé ?
Non, je ne rêve pas, puisque je touche
Et je crois à mon être passé et présent.
Et même si tu te repens maintenant,
Cela ne te servira guère ;

varie pas d'un jour sur l'autre mais qui se définit différemment à mesure que les informations dont il dispose sur lui-même évoluent : monstre, prince despotique, roi sage. Ainsi, toutes les mentions de la première personne dans les *Méditations métaphysiques* impliquent, même quand elle n'y figure pas explicitement, la précision : « moi, tel que je me connais pour l'instant ». A quoi l'on pourrait ajouter : « sans présumer de ce que je suis, sans en avoir encore une connaissance suffisante ».

A plusieurs reprises, pour signaler qu'une telle prudence est nécessaire dans la lecture de ces pages de Descartes, Gueroult précise qu'une affirmation ne vaut pas dans l'absolu mais exclusivement « pour ma science », autrement dit pour autant que je puisse le savoir. C'est le cas, par exemple, lorsqu'il écrit :

> Actuellement, ce moi concret, individuel n'*existe* pas *pour ma science*. Seul existe pour elle, est réel et certain pour elle, ce que je puis affirmer avec une évidence et une certitude entières. Or, pour le moment, en vertu de l'ordre, je ne puis affirmer légitimement rien d'autre que mon moi en tant seulement qu'il pense et n'est que pur intellect.[1]

On ne saurait être complet sur ce point sans évoquer un important moment de la lettre à Clerselier qui prolonge les « Réponses aux cinquièmes Objections » de Gassendi en reprenant quelques-unes des critiques formulées par ce dernier dans ses *Instances*. Loin des ambigüités observées précédemment, on tient là un texte d'une grande netteté dans lequel Descartes liquide la confusion qu'on lui a reprochée sur le point qui nous intéresse en l'occurrence :

> La première est en la page 63, où, pour ce que j'ai dit en un lieu que, pendant

---

Je sais qui je suis,
Et tous tes soupirs et regrets
Ne pourront pas m'empêcher d'être né
Héritier de cette couronne ;
Et, si tu m'as vu d'abord
Soumis à mes fers,
C'est que j'ignorais qui j'étais ;
Maintenant je sais
Qui je suis, et je sais que je suis
Un composé d'homme et de bête.

[1] *Descartes selon l'ordre des raisons*, tome I, p. 59.

> que l'âme doute de l'existence de toutes les choses matérielles, elle ne se connaît que précisément, *præcise tantum*, comme une substance immatérielle ; et, sept ou huit lignes plus bas, pour montrer que par ces mots, *præcise tantum*, je n'entends point une entière exclusion ou négation, mais seulement une abstraction des choses matérielles, j'ai dit que, nonobstant cela, on n'était pas assuré qu'il n'y a rien en l'âme qui soit corporel ; bien qu'on n'y connaisse rien, on me traite si injustement que de vouloir persuader au lecteur qu'en disant *præcise tantum* j'ai voulu exclure le corps, et ainsi que je me suis contredit par après en disant que je ne le voulais pas exclure.

Descartes se plaint ici de la malhonnêteté de Gassendi qui ne tient pas compte de la précision apportée par l'auteur pour éviter une confusion et l'accuse ensuite de s'être rendu coupable de cette confusion. S'il était de bonne foi, Gassendi admettrait qu'il a artificiellement créé le malentendu par l'omission de la précision correspondante. La locution latine « *præcise tantum* »[1] module le propos cartésien pour y insérer une réserve dont Gassendi fait fi. Dans le vocabulaire qui est employé dès le titre des *Méditations* et qui sera affiné par *Les Principes de la philosophie*[2], il existe une distinction réelle entre l'âme et le corps puisque ce sont deux substances distinctes. On peut donc penser l'âme et ses attributs sans considérer le corps, ce que fait Descartes dans les méditations qui suivent le *cogito*. En droit, puisque ce sont deux substances distinctes et indépendantes, l'âme peut donc se rencontrer désincarnée et le corps inanimé. Gassendi en déduit que Descartes veut exclure le corps et réduire l'être humain à sa seule âme. En fait, toute sa vie durant, un être humain est pour Descartes l'union d'un corps et d'une âme et on ne pourra pas disposer de l'un sans l'autre. C'est pourquoi il faut pour l'instant se contenter de distinguer par la pensée les deux substances qui sont encore étroitement unies et ne se distingueront réellement que plus tard. Une fois ce malentendu levé, on comprend que Descartes n'exclut pas le corps ; il a simplement besoin, à ce stade de sa méditation, de concentrer son attention sur l'âme et de faire « comme si » elle n'était pas unie à un corps. En ne négligeant pas le « comme si » on rend justice à sa démarche et on sait qu'il faut s'attendre à ce que, dans une phase ultérieure de ses méditations, Descartes en revienne à l'idée d'un être humain qui soit composé d'une âme et d'un

[1] Traduite par « précisément parlant » dans la version du duc de Luynes et par « délimité avec précision » par Michelle Beyssade.
[2] Première partie, articles 60 à 62, AT, IX-2, p. 51-53.

corps.

d) Un obstacle psychologique

L'éviction du corps sous l'effet du doute n'est donc que provisoire et méthodologiquement justifiée. Ce n'est qu'une parenthèse de courte durée, précédée par une longue période, au cours de laquelle la présence du corps est une évidence ininterrogée, et suivie également par une longue période au cours de laquelle la présence du corps est une évidence réfléchie. Ce que Descartes écrit à l'intérieur de cette parenthèse ne devrait donc pas apparaître au lecteur comme une vérité définitive. D'ailleurs, en plusieurs occasions, Descartes module son propos pour marquer la dimension provisoire et méthodologique de cette éviction et de son corollaire, la réduction de l'ego du *cogito* à la seule substance pensante. Tel est le cas, de manière significative, dans les *Méditations métaphysiques*, œuvre dans laquelle l'occultation du corps se produit selon des repères clairement identifiables : elle commence à la « Première méditation » pour prendre fin à la « Sixième ». Descartes fait preuve de prudence et de cohérence lorsqu'il écrit dans la « Deuxième méditation » : « jusques ici je n'admets en moi autre chose qu'un esprit »[1] ; puis, dans la troisième : « je ne suis qu'une chose qui pense (ou du moins puisqu'il ne s'agit encore jusques ici précisément que de cette partie-là de moi-même) »[2].

Tout serait pour le mieux désormais. Les difficultés philosophiques qui avaient rendu nécessaire le recours au doute ont été dissoutes par lui et logiquement, la reconstruction du savoir avec le cogito a lieu parce que, précisément, plus rien ne s'y oppose. Débarrassé des préjugés de l'enfance, apte à distinguer le vrai du faux, l'esprit est guéri. Certes, comme tout convalescent, il manque encore un peu d'assurance et a besoin d'un peu de temps pour s'habituer à son nouveau mode de fonctionnement. Mais, pour cette raison, il convient de concéder que tout n'est pas, à vrai dire, parfaitement résolu et que l'opération qui a été mise en œuvre pour libérer l'âme des préjugés de l'enfance a également eu quelques effets indésirables. Quelle en est l'ampleur ? A bien des égards, on peut lire les trois derniers chapitres de *La*

[1] AT, IX-1, p. 25.
[2] *Id*., p. 39.

pensée métaphysique de Descartes d'Henri Gouhier comme une entreprise de réévaluation, pour ne pas dire de minimisation des effets indésirables du dualisme cartésien. Ainsi, quand il écrit que « la difficulté devant laquelle se trouve Descartes est, ici encore, plus psychologique que philosophique »[1], on comprend qu'à ses yeux, sa gravité est moindre puisqu'elle met en lumière une limite du lecteur (Arnauld, Hobbes ou Elisabeth notamment) plutôt qu'une faille dans l'argumentation de l'auteur. Dans une certaine mesure, la difficulté seulement psychologique était prévue par l'auteur des *Méditations* qui s'était, pour le redire dans les termes de Michel Foucault, acquitté de la « condition de spiritualité » préalable à la saisie de la vérité, mais savait pertinemment qu'il n'en allait pas de même pour ses interlocuteurs, ses correspondants et ses lecteurs.

On s'en aperçoit en examinant de plus près « l'obstacle psychologique »[2] décrit par Gouhier. Selon lui, avant d'être la réalité qu'il faut atteindre au terme d'une méditation qui aura, six jours durant, bouleversé et reconfiguré nos habitudes de pensée, l'union de l'âme et du corps est si familière que nous n'y prêtons pas attention. A la faveur de son évidence, s'installent alors des opinions erronées dont l'origine n'est autre que le sensualisme naïf qui nous rend incapables de concevoir clairement et distinctement les attributs respectifs de l'âme d'un côté et du corps de l'autre. Au contraire, il introduit en nous de la confusion, au point que nous attribuons à l'âme ce qui n'appartient qu'au corps et encore plus, au corps ce qui dépend exclusivement de l'âme. Par exemple, nous croyons que la couleur appartient à l'objet auquel on la rattache quand elle relève de l'âme de celui qui regarde celui-ci ; nous interprétons la pesanteur qui renvoie la pierre vers le sol comme une sorte de poussée comparable à celle que l'âme exercerait sur le corps. Il est impératif, par conséquent, de restituer à chaque chose les propriétés qui lui reviennent :

> On a vu dans ces pages comment l'esprit de l'enfant est obsédé par ce qu'aujourd'hui Descartes appelle la notion de l'union, de sorte qu'elle est cet original sur le patron duquel il forme toutes ses connaissances. C'est bien pourquoi, habitués à penser les choses à travers les schèmes qui traduisent des manières d'exister propres au composé humain, nous devons apprendre à les

[1] *La pensée métaphysique de Descartes*, p. 331.
[2] *Id*., p. 334.

> briser afin de penser la chose purement spirituelle et de penser la chose purement matérielle […].[1]

La correction de ce défaut correspond ni plus ni moins à la thérapie des préjugés infantiles que nous nous sommes efforcés de mettre au jour et par laquelle Descartes, contrariant les mauvaises habitudes prises jusqu'alors, s'évertue à leur substituer de bonnes habitudes. Toutefois, il a prévenu qu'on ne redresse pas un bâton recourbé en lui faisant simplement reprendre la forme d'une ligne droite ; il faut lui imprimer une courbure contraire, autrement dit aller plus loin que le juste milieu qu'on vise au bout du compte. De même, pour rectifier la confusion qui règne entre le corps et l'âme, il est nécessaire de les séparer de manière exagérée. Descartes travaille donc à rendre le corps inanimé et plus encore l'âme désincarnée, puisque la conséquence la plus néfaste des préjugés de l'enfance est qu'ils nous incitent à concevoir l'âme sur le modèle qui convient au composé humain. Cependant, leur union jadis inextricable paraît désormais inconcevable :

> Mais, tandis que pour imposer sa distinction de l'âme et du corps en éclairant deux idées distinctes il se heurtait aux habitudes mentales de la pensée commune, pour revenir à un juste sentiment de leur union, il se heurte aux habitudes mentales que sa propre philosophie est en train de créer. Par une espèce de choc en retour, sa métaphysique a si complètement purifié la notion de la *res cogitans* et celle de la *res extensa* que celle de leur union cesse d'être familière à notre esprit et risque d'être refoulée dans la masse des pensées confuses.[2]

A mi-chemin entre la sottise de l'enfance et la sagesse cartésienne, nous découvrons ainsi une étape inattendue, fruit de la thérapie enclenchée mais non encore aboutie, et que Gouhier désigne comme un « semi-cartésianisme »[3]. Il serait de ce fait injuste de reprocher au cartésianisme des défauts qui ne lui incombent pas et qui proviennent, au contraire, d'une déformation de la doctrine. La faute, en ce cas, en revient aux disciples impatients, aux adversaires indélicats ou aux lecteurs trop peu

[1] *Id*., p. 330. « Ces pages » sont celles de la fin des « Réponses aux Sixièmes objections » (AT, IX-1, p. 238-244) qui contiennent la confidence de Descartes que Gouhier a analysée au chapitre II de cette même étude (p. 41-45)
[2] *Id*., p. 331.
[3] *Id*., p. 334.

scrupuleux mais pas à Descartes. On le voit, et on peut juger le procédé commode, tous les reproches qui forment une charge contre ce « semi-cartésianisme » vident partiellement de sa substance le procès intenté contre Descartes lui-même. Et dans cette apologie du cartésianisme bien compris, Gouhier réalise un tour de force magistral. S'appuyant sur les analyses d'Octave Hamelin[1], qui estime que le problème de l'union de l'âme et du corps posé dans les termes de Descartes ne trouve de solution satisfaisante que dans l'occasionnalisme d'un Malebranche hors duquel le dualisme demeure une impasse, il écrit que

> ce que l'interprétation d'Hamelin met en lumière, c'est l'origine de l'idée de « dualisme cartésien » : celle-ci n'est pas « donnée » dans la pensée de Descartes mais dans une critique de la pensée de Descartes.[2]

Ce n'est pas Descartes, mais bien ses détracteurs qui ont accolé l'étiquette du dualisme à sa philosophie pour marquer plus nettement l'impossibilité d'une réconciliation entre deux substances si clairement distinguées. Parler de dualisme cartésien revient ainsi à prendre parti contre cet aspect de la doctrine, à manifester qu'à l'instar d'Hamelin, on ne se satisfait pas de la façon dont son auteur réunit ce qu'il avait séparé. A la lecture des pages du *Système de Descartes* auxquelles Gouhier se réfère, on est néanmoins en droit d'avoir des doutes quant au fait qu'Hamelin « mette en lumière » la dimension critique du dualisme, au sens où il l'expliciterait. Il l'illustre plutôt et il semble qu'il serait plus juste de dire que c'est peut-être à la faveur des analyses de ce dernier que Gouhier a pris conscience des implications de cette appellation, qu'il emploie d'ailleurs assortie de guillemets pour signaler qu'elle qualifie moins la pensée de Descartes que sa réception critique par certains lecteurs. Ses réserves se confirment à la page suivante, par cette déclaration :

> Le comportement de Descartes invite à dire plus : l'idée est si originellement critique qu'elle ne paraît correspondre à aucune difficulté reconnue comme telle dans sa philosophie. Entre Descartes et ses successeurs ou ses interprètes, il y

[1] *Le système de Descartes*, Paris, Félix Alcan, 1911, voir notamment le chapitre XVII intitulé « L'union de l'âme et du corps », p. 273-289.
[2] *La pensée métaphysique de Descartes*, p. 325.

a non pas désaccord mais malentendu.[1]

Il n'y a pas, si on comprend bien ces lignes, de dualisme cartésien. Du moins, si on entend par dualisme la théorie selon laquelle il n'existe que deux substances différentes, la pensée et l'étendue, de telle sorte que tout être relève de l'une ou de l'autre de ces deux substances, alors il faut convenir que Descartes n'est pas dualiste. En effet, cette définition néglige le troisième terme de l'ontologie cartésienne, l'union qui n'est certes pas une troisième substance mais qui se singularise suffisamment pour ne pas se confondre avec la substance pensante, ni avec la substance étendue. Elle est une autre notion primitive qui fait voler en éclats le cadre binaire trop étroit du dualisme. Et, si l'on veut mesurer dans toute son ampleur ce qu'il y a d'inapproprié dans le dualisme pour décrire l'ontologie cartésienne, il faut rappeler que la lettre à Elisabeth du 21 mai 1643 porte notamment sur la nécessité de distinguer le plus nettement possible l'âme, le corps et l'union puisque « la principale cause de nos erreurs est en ce que nous voulons ordinairement nous servir de ces notions, pour expliquer les choses à qui elles n'appartiennent pas »[2]. L'enjeu est considérable et éviter cette erreur n'est vraiment pas anecdotique : « toute la science des hommes ne consiste qu'à bien distinguer ces notions, et à n'attribuer chacune d'elles qu'aux choses auxquelles elles appartiennent »[3].

La distinction du corps et de l'âme a pour fonction de nous épargner cette confusion, on doit se garder, en y travaillant, de tomber dans une autre confusion qui consisterait à ne plus connaître que les deux substances et à méconnaître l'union qu'elles forment ensemble. Distinction de deux substances ne veut pas dire dualisme, en l'occurrence. En somme, il n'y a pas de dualisme cartésien mais il existe bel et bien un moment dualiste qui s'ouvre avec le doute et se referme avec la restauration des choses matérielles, dont le corps, et partant de l'union qu'il forme avec l'âme. Au mieux, on concèdera un dualisme méthodologique et transitoire, comme on parle de doute méthodique en ayant à l'esprit que cela ne fait pas de Descartes un sceptique.

---

[1] *Id*., p. 326.
[2] AT, III, p. 666.
[3] *Id*., p. 665.

En revanche, on peut parler d'un dualisme « semi-cartésien » ou anti-cartésien pour désigner un dualisme qui ne s'interrompt pas avec la réaffirmation de l'union, qui s'installe dans la durée et qui se détourne d'une partie du système cartésien. On comprend, dans ces conditions, qu'il n'est pas un élément de la doctrine mais un effet secondaire indésirable du doute ; au lieu de le considérer comme le succès de la thérapie engagée contre les préjugés de l'enfance dont la confusion entre l'âme et le corps était un symptôme flagrant, il convient de le traiter comme une pathologie opportuniste qui profite du fait que le traitement complet n'a pas encore produit tous ses effets bénéfiques. C'est à tort qu'on se satisferait de l'idée que le moi est une substance pensante et n'est rien d'autre que cela, le corps n'apparaissant qu'à titre secondaire et posant le problème des interactions entre deux substances par nature hétérogènes. On manquerait alors ce que Descartes désigne dans la conclusion de la cinquième partie du *Discours de la méthode* sous les termes de « vrai homme » :

> J'avais décrit après cela l'âme raisonnable, et fait voir qu'elle ne peut aucunement être tirée de la puissance de la matière, ainsi que les autres choses dont j'avais parlé, mais qu'elle doit expressément être créée ; et comment il ne suffit pas qu'elle soit logée dans le corps humain ainsi qu'un pilote en son navire, sinon peut-être pour mouvoir ses membres, mais qu'il est besoin qu'elle soit jointe et unie plus étroitement avec lui pour avoir, outre cela, des sentiments et des appétits semblables aux nôtres, et ainsi composer un vrai homme.[1]

L'étude de « l'âme raisonnable » conduit Descartes à sa distinction d'avec le corps. Pourtant, leur union est un fait irrécusable dont on se doit de rendre compte, si bien que Descartes évoque ensuite les modalités de cette union de deux substances distinctes. Le premier modèle inspiré de la philosophie antique, à savoir l'âme « logée dans le corps humain ainsi qu'un pilote en son navire » est rejeté car il ne rend intelligible qu'une partie de l'union, le mouvement du corps par l'âme, et est incapable d'expliquer, en sens contraire, la manière dont le corps affecte l'âme. Descartes nous donne ici un exemple de « semi-cartésianisme ». En outre, il nous indique (dans d'autres textes) comment remédier à ce problème. Le protocole thérapeutique inclut donc la prise en charge des effets indésirables.

[1] AT, VI, p. 59.

2. Le cas Elisabeth

a) Une semi-cartésienne.

Pouvait-il en être autrement dès lors que Descartes constatait que cette pathologie touchait Elisabeth ? Elle est en effet, avec Regius, l'un des cas notoires de « semi-cartésianisme » ; la lettre évoquée plus haut, celle de Descartes à la princesse en date du 21 mai 1643, en témoigne. Mais ce n'est là qu'une pièce d'un échange de cinq lettres qui couvrent la période allant du 16 mai au 1er juillet et sur lequel il est nécessaire de revenir plus soigneusement. Elisabeth inaugure l'échange sur le thème de l'union de l'âme et du corps en précisant d'emblée qu'elle rencontre une difficulté spéculative (« comment l'âme de l'homme peut déterminer les esprits du corps, pour faire les actions volontaires »[1]) ; elle n'a pas su la résoudre par elle-même ni avec l'aide de Regius, ce dernier lui ayant recommandé de solliciter Descartes lui-même. Il importe de noter qu'elle réfère cette incapacité à résoudre une telle difficulté à la faiblesse de son esprit plutôt qu'à la complexité intrinsèque de la question examinée. Elle qui dispose des principes du cartésianisme ne parvient pas, malgré cela, à en tirer une explication valable de l'action de l'âme sur le corps. Elle se présente donc comme un esprit défaillant et suggère qu'un esprit plus fort devrait être en mesure de se fonder sur les principes cartésiens pour comprendre quelle solution donner à ce problème. Ne pouvant mener cette logique à son terme sans l'aide de Descartes, elle est littéralement atteinte de « semi-cartésianisme », ce dont elle prend conscience grâce au trouble dont elle souffre : le dualisme qu'elle pratique est une impasse et les deux substances distinctes semblent ne plus pouvoir s'unir de manière intelligible. Elle-même recourt au vocabulaire médical pour décrire sa situation :

> Vous connaissant le meilleur médecin pour la mienne, je vous découvre si librement les faiblesses de ses spéculations, et espère qu'observant le serment d'Hippocrate, vous y apporterez des remèdes, sans les publier […].[2]

[1] AT, III, p. 661.
[2] *Id*., p. 662.

Il était question de l'âme et de la façon dont elle produit des mouvements volontaires dans le corps. Par conséquent, l'expression « pour la mienne » renvoie à l'âme d'Elisabeth et fait de Descartes le « médecin de son âme » et même, le meilleur spécialiste qu'elle puisse consulter. Selon la même logique, le possessif dans la formule « les faiblesses de ses spéculations » désigne aussi l'âme d'Elisabeth. Elle expose à son médecin les imperfections de ses raisonnements qu'elle considère comme des symptômes d'une maladie de l'âme. Une âme saine, en pleine possession de ses moyens, n'aurait pas ce genre de faiblesses et élaborerait par elle-même l'explication recherchée. La princesse se résout à consulter Descartes et, ayant qualifié médicalement la relation que cette correspondance institue, elle exige de lui la confidentialité qu'une patiente est en droit d'attendre, en vertu du serment d'Hippocrate. On pourrait s'étonner qu'Elisabeth déclare, dès la toute première lettre d'un échange épistolaire qui durera jusqu'à la mort du philosophe, qu'elle sait qu'il est le médecin qu'il lui faut. Comment le sait-elle ? Deux hypothèses[1], différentes mais complémentaires, se présentent. En premier lieu, Elisabeth est une lectrice des œuvres de Descartes[2] et, à ce titre, elle est déjà sa patiente. La question qu'elle lui pose le démontre à sa manière : en l'interrogeant sur les interactions de l'âme et du corps, elle tient pour acquis le travail qui précède. Elle n'est plus (autant) affectée par les préjugés de l'enfance, le doute cartésien lui ayant servi de remède. Elle confesse d'ailleurs, dans sa lettre du 1er juillet 1643, que ce doute méthodique l'a sauvée d'une autre forme de doute, qui lui s'apparente davantage à une maladie de l'âme, le doute sceptique :

> Je ne m'excuse point de confondre la notion de l'âme avec celle du corps par la même raison que le vulgaire; mais cela ne m'ôte point le premier doute, et je désespérerai de trouver de la certitude en chose du monde, si vous ne m'en donnez, qui m'avez seul empêchée d'être sceptique, à quoi mon premier

[1] On ne préjugera pas ici de ce qu'ils ont pu se dire lors d'entretiens ayant précédé la correspondance, comme l'indique cette remarque de Descartes dans sa lettre du 21 mai 1643 : « j'aurais eu trop de merveilles à admirer en même temps ; et voyant sortir des discours plus qu'humains d'un corps si semblable à ceux que les peintres donnent aux anges, j'eusse été ravi de même façon que me semblent le devoir être ceux qui, venant de la terre, entrent nouvellement dans le ciel. Ce qui m'eût rendu moins capable de répondre à Votre Altesse, qui sans doute a déjà remarqué en moi ce défaut, lorsque j'ai eu ci-devant l'honneur de lui parler » (AT, III, p. 664).

[2] Cf. la lettre de Descartes à Elisabeth du 21 mai 1643 (AT, III, p. 666) : « dans les Méditations que Votre Altesse a daigné lire ».

raisonnement me portait.[1]

En second lieu, Descartes, qui l'a soignée pour ce trouble, a également causé une nouvelle pathologie, comme on le voit dans la première lettre d'Elisabeth. Etant aussi bien celui qui l'a une première fois guérie que celui par qui lui a été inoculé un dualisme problématique, il est tout désigné pour être « le meilleur médecin ». On a cependant quelques raisons, a posteriori, de pondérer ce jugement. Qu'observe-t-on, en effet, au terme de cette séquence de cinq lettres ? Il s'avère que la dernière est écrite par Elisabeth et qu'elle y signale que les deux lettres de Descartes n'ont pas résolu la difficulté qui justifiait l'échange :

> Je trouve aussi que les sens me montrent que l'âme meut le corps, mais ne m'enseignent point (non plus que l'entendement et l'imagination) la façon dont elle le fait.[2]

Elle convient avec Descartes que l'union de l'âme et du corps est un fait mais le point sur lequel portait (et porte toujours) sa question est l'explication de ce fait ; explication dont Descartes ne s'est pas acquitté. Pire, dans la lettre précédente, elle complétait sa question en ajoutant à sa première interrogation quant à l'action de l'âme sur le corps une seconde, quant à l'action du corps sur l'âme :

> Et j'avoue qu'il me serait plus facile de concéder la matière et l'extension à l'âme, que la capacité de mouvoir un corps et d'en être ému, à un être immatériel. Car, si le premier se faisait par information, il faudrait que les esprits, qui font le mouvement, fussent intelligents, ce que vous n'accordez à rien de corporel. Et encore qu'en vos Méditations Métaphysiques, vous montrez la possibilité du second, il est pourtant très difficile à comprendre qu'une âme, comme vous l'avez décrite, après avoir eu la faculté et l'habitude de bien raisonner, peut perdre tout cela par quelques vapeurs, et que, pouvant subsister sans le corps et n'ayant rien de commun avec lui, elle en soit tellement régie.[3]

L'union de l'âme et du corps implique qu'il y ait entre ces deux substances des

[1] AT, IV, p. 2-3.
[2] Lettre d'Elisabeth à Descartes du 1er juillet 1643, AT, IV, p. 2.
[3] Lettre d'Elisabeth à Descartes du 20 juin 1643, AT, III, p. 685.

interactions, chacune pouvant agir et pâtir. La question initiale d'Elisabeth concernait une situation dans laquelle l'âme agit et le corps pâtit ; sa demande supplémentaire porte sur le cas inverse, le corps agissant et l'âme pâtissant de ses vapeurs, au point d'être sous la coupe du corps. Elisabeth est une interlocutrice redoutable en ce que, contrairement à certains auteurs d'objections retenues par Descartes pour accompagner la publication des *Méditations métaphysiques*, c'est de l'intérieur du cartésianisme, en suivant ses principes, qu'elle signale une difficulté[1]. Parce qu'elle a compris que la raison, bien conduite, est souveraine, elle s'étonne qu'elle puisse si facilement – par quelques vapeurs – déchoir à ce point. Et parce qu'elle a admis que l'âme est distincte du corps et peut ainsi lui survivre, elle juge anormal qu'elle soit si durement soumise à la loi du corps.

Au bout du compte, ce sont désormais les deux composantes de l'union qui suscitent de l'incompréhension chez Elisabeth. Et l'absence de réponse de Descartes après le 1er juillet 1643 (leur correspondance semble ne reprendre qu'en novembre 1643, sur un autre thème) n'est pas de bon augure. Faudrait-il en conclure que cet échange se solde par un échec ? Il n'est certes pas un succès éclatant pour Descartes mais il n'est tout de même pas sans bénéfice pour Elisabeth. Il s'avère en effet que Descartes s'intéresse davantage aux raisons qui font qu'Elisabeth ne parvient pas à saisir sa doctrine de l'union qu'à une nouvelle explication de ladite union. Et si cela donne l'impression qu'il passe à côté de la question qu'elle posait, il faut malgré tout reconnaître que sa démarche est des plus judicieuses : à quoi bon s'obstiner à expliquer quoi que ce soit si on n'a pas, au préalable, remédié aux difficultés qui font obstruction à une meilleure compréhension ? En cela, le philosophe a beau décliner le titre de médecin de l'âme que la princesse voulait lui conférer[2], il n'en agit pas

[1] On le voit aussi dans sa lettre à Descartes du 1er juillet 1643, lorsqu'elle retourne presque contre Descartes sa théorie de l'erreur exposée dans la « Quatrième méditation » : « Et ce doute semble être fondé sur la règle que vous y donnez, en parlant du vrai et du faux, et que toute l'erreur nous vient de former des jugements de ce que nous ne percevons assez » (AT, IV, p. 2). Si l'âme a d'autres propriétés non reconnues par Descartes, alors la thèse de son « inextension » ne sera pas une nécessité de sa nature mais l'effet de l'ignorance du philosophe.

[2] Dans sa réponse du 21 mai 1643 à la première lettre d'Elisabeth, Descartes refuse de placer leur correspondance sous le sceau de secret médical et invoque un autre motif pour garantir la confidentialité de leurs échanges : « Mais je ne puis ici trouver place à l'observation du serment d'Hippocrate qu'elle m'enjoint, puisqu'elle ne m'a rien communiqué, qui ne mérite d'être vu et admiré de tous les hommes. Seulement puis-je dire, sur ce sujet, qu'estimant infiniment la vôtre que j'ai reçue, j'en userai comme les avares font de leurs trésors, lesquels ils cachent d'autant plus qu'ils les estiment, et en enviant la vue au reste du monde, ils mettent leur souverain contentement à les regarder. » (AT, III, p. 668).

moins en bon thérapeute. En gardant à l'esprit la suggestion d'Elisabeth d'après laquelle son incapacité à résoudre par ses propres moyens intellectuels le problème des interactions entre l'âme et le corps est une preuve de la faiblesse de son esprit, on obtient une interprétation médicale des réponses de Descartes. Celui-ci ne traite pas cette faiblesse comme si elle était congénitale et incurable. Il tient Elisabeth pour une personne brillante, selon toute vraisemblance elle n'est donc pas condamnée à voir ce point lui échapper définitivement. Son embarras relève dès lors d'une défaillance acquise et peut être surmonté en identifiant la manière dont elle l'a été, pour la déconstruire.

On trouve dans la première réponse de Descartes deux explications relatives à cette incapacité d'Elisabeth ; la princesse en ajoutera une troisième dont le philosophe tiendra compte dans sa seconde lettre, à la manière dont un médecin ajuste le traitement en fonction des informations que sa patiente lui transmet.

La première explication est une reprise de ce que Descartes a eu plusieurs occasions de faire valoir aux auteurs des « Objections » et il renvoie explicitement Elisabeth à la fin des « Réponses aux Sixièmes objections »[1], donc à cette confidence dont nous avons déjà traité. L'argument nous est maintenant familier : bien qu'elle ait suivi les étapes du raisonnement de Descartes et qu'elle admette que l'âme est réellement distincte du corps, Elisabeth ne s'est pas complètement délivrée des préjugés de l'enfance et ils imprègnent encore sa façon de concevoir les relations entre l'âme et le corps. En l'occurrence, elle persiste à se représenter l'action de l'âme sur le corps sur le modèle de ce qui ne vaut que pour les corps entre eux, de telle sorte qu'elle fait l'hypothèse d'un attouchement du corps par l'âme ou d'une pulsion de l'âme sur le corps, pour rendre compte des mouvements volontaires. Il est nécessaire qu'elle intègre plus fortement dans ses habitudes de pensée la distinction des deux substances ainsi que les conséquences qui l'accompagnent ; tout particulièrement le fait que, si l'âme est par nature distincte du corps, la force par laquelle elle agit sur le corps ne peut pas être de même nature que celle par laquelle un corps en meut un autre. Aussi, tant qu'Elisabeth conçoit la force de l'âme sur le modèle d'une force physique, elle est inévitablement incitée à

[1] « A quoi il me semble que peut servir ce que j'ai écrit à la fin de ma réponse aux sixièmes objections » (AT, III, p. 666).

prêter à la substance pensante l'une des caractéristiques du corps, à savoir la matérialité ou l'extension. En d'autres termes, elle redéfinit l'âme pour en faire le support adéquat de la force physique qu'elle imagine en elle.

Au terme de cette première explication des raisons qui poussent Elisabeth à l'erreur, Descartes est en vérité plus proche que jamais de la réponse à la question de la princesse : comment l'âme immatérielle meut-elle le corps matériel ? Cette réponse se trouve dans les lignes suivantes :

> Par exemple, en supposant que la pesanteur est une qualité réelle, dont nous n'avons point d'autre connaissance, sinon qu'elle a la force de mouvoir le corps, dans lequel elle est, vers le centre de la terre, nous n'avons pas de peine à concevoir comment elle meut ce corps, ni comment elle lui est jointe ; et nous ne pensons point que cela se fasse par un attouchement réel d'une superficie contre une autre, car nous expérimentons, en nous-mêmes, que nous avons une notion particulière pour concevoir cela ; et je crois que nous usons mal de cette notion, en l'appliquant à la pesanteur, qui n'est rien de réellement distingué du corps, comme j'espère montrer en la Physique, mais qu'elle nous a été donnée pour concevoir la façon dont l'âme meut le corps.

La force que l'âme emploie pour mouvoir le corps ne doit surtout pas être pensée sur le modèle du contact, qu'il soit de l'ordre de l'attouchement ou de la poussée. Et il se trouve que dans la nature, la pesanteur aurait pu nous fournir un bon exemple d'une force de ce genre si nous savions nous garder de certaines méprises sur son compte. En effet, nous ne faisons pas de difficulté à admettre que la force qui ramène au sol l'objet que nous venons de lancer agit sur lui sans contact physique. Nous pourrions ainsi accorder que l'âme agit de même sur le corps. Malheureusement, le commun des mortels ne songe pas à se servir de l'exemple de la pesanteur pour mieux concevoir le mouvement volontaire et, par une piquante ironie, remplace la bonne inspiration – s'aider de ce qui se passe hors de nous pour comprendre ce qui se fait en nous – par une mauvaise idée – se fonder sur ce qui se fait en nous pour s'imaginer ce qui se passe hors de nous. La pesanteur bien comprise n'est alors plus le modèle adéquat du mouvement volontaire mais le mouvement volontaire devient le modèle d'une pesanteur mal comprise. On s'écarte

alors doublement de la vérité[1] : une première fois en se représentant le mouvement volontaire selon le modèle du contact qui convient uniquement à certaines interactions entre les corps ; une seconde fois en se représentant la pesanteur sur le modèle de l'intention qui convient uniquement à l'action de l'âme sur le corps. On invente alors une chimère, en projetant dans l'objet, par anthropomorphisme, un effort de sa part pour rejoindre le sol.

Malheureusement, Elisabeth répond qu'elle ne comprend pas où Descartes voulait en venir avec ce développement sur la pesanteur. Et si elle se reproche sa propre stupidité, il faut plutôt en attribuer la faute aux contorsions du raisonnement de Descartes qui ne facilitent pas la tâche à son élève. Remarquons à ce sujet que la stratégie à l'œuvre dans les éclaircissements du philosophe prend le contrepied de ce qu'il recommande par ailleurs. En effet, à l'issue d'un développement sur la nécessité de penser chaque notion selon son ordre pour remédier à la confusion qui nous plonge dans l'erreur, Descartes fait le contraire de ce qu'il vient de recommander ; et, tout en réaffirmant que nous échouons à concevoir l'action de l'âme sur le corps parce que notre idée de l'âme est viciée par la proximité du corps et le commerce des sens… il juge que la pesanteur propre aux corps éclaire utilement la force exercée par l'âme sur le corps. Ce mélange de genre n'est pas sans rappeler la stratégie adoptée avec l'examen du morceau de cire : ce qui conduit à l'erreur quand on le fait involontairement peut paradoxalement mener à la vérité quand on le répète, mais consciemment cette fois.

b) Sur un malentendu.

La deuxième explication donnée par Descartes à Elisabeth pour comprendre ce qui l'empêche d'élucider les mécanismes de l'union formée par l'âme et le corps, suppose que nous ayons à l'esprit la finalité des *Méditations métaphysiques*. Nous verrons ainsi que les difficultés de la princesse tiennent aussi au fait qu'elle cherche dans le texte cartésien une réponse à une question qui n'y est pas posée, du moins

[1] André Pessel parle à cet égard d'un « préjugé dans le préjugé » (p. 166). Voir « Mersenne, la pesanteur et Descartes », dans N. Grimaldi et J.-L. Marion (dir.) *Le Discours et sa méthode*, Paris, « Epiméthée » Presses Universitaires de France, 1987, p.163-185.

pas en ces termes, parce que Descartes, à ce stade de son œuvre, n'en est pas encore là. Quand Elisabeth sollicite son correspondant pour comprendre comment l'âme provoque les mouvements volontaires du corps, son ambition est de percer à jour les mystères de leur union, si bien que ce qu'elle écrit, au sujet de l'âme d'une part et du corps d'autre part, est subordonné à un projet qui est en vérité la recherche d'une meilleure compréhension de l'union. Mais en procédant de cette manière, elle renverse totalement les données du problème cartésien : dans la démarche cartésienne, c'est l'union qui constitue l'évidence première quoique trompeuse et le but est de parvenir à une juste connaissance des deux substances qui la composent. Elisabeth pense disposer, grâce à ces précédentes lectures, d'une idée claire de la nature de l'âme et une idée claire de la nature du corps, c'est pourquoi elle s'attend à en déduire une idée claire de l'union. Ne partageant pas le même point de départ que l'auteur, il est cohérent qu'elle n'aboutisse pas au même point d'arrivée.

La correspondance de Descartes pour la période qui sépare la publication du *Discours de la méthode* de celle des *Méditations métaphysiques* nous a montré combien Descartes jugeait insuffisante et insatisfaisante la métaphysique du *Discours*. Concédant que la démonstration de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme n'est pas assez solide et qu'elle aurait exigé des éclaircissements et des approfondissements qui excédaient le cadre défini pour cette œuvre, il se promet d'y consacrer de plus amples développements, avec toute la rigueur nécessaire. Cela ne peut se faire qu'à la condition de se doter d'un concept précis pour l'âme. A l'origine, nous n'en disposons pas car le quotidien nous donne l'expérience du composé âme et corps, jamais de l'âme seule ni du corps seul. Et ce composé forme en notre esprit une structure mentale qui fait obstacle à la connaissance de l'âme dégagée du corps. Les *Méditations* visent donc la distinction, raison pour laquelle elles doivent mettre à distance le composé, contrairement à Elisabeth. Henri Gouhier le résume en ces termes :

> Si la philosophie se présente comme une pédagogie de la raison, elle doit aller au plus pressé et commencer par ce que nous avons besoin d'apprendre. Or nous n'avons pas besoin d'apprendre que l'âme et le corps sont unis, nous n'avons qu'à vivre pour le savoir, cette connaissance est même tellement

> spontanée et tellement immanente à notre conduite que notre esprit est mal disposé à penser l'âme et le corps dans ce qui les distingue. La première fonction de la philosophie est donc de nous rendre la pensée de la distinction aussi familière que celle des modes relevant de l'union.[1]

Quand nous aurons épuré notre concept d'âme de tout ce que l'expérience du composé y a indument ajouté au fil des années, nous aurons acquis un premier résultat majeur, dont l'importance justifie qu'il apparaisse dans le titre complet des *Méditations métaphysiques* : « la distinction réelle entre l'âme et le corps de l'homme ». Ce n'est pas encore la démonstration de l'immortalité de l'âme mais c'en est la condition nécessaire car une âme qui se confond avec le corps ne saurait lui survivre et serait détruite quand il périt et se décompose. Elisabeth, qui n'a pas cette même préoccupation quand elle écrit à Descartes, n'accorde pas la même importance à cette étape de la démonstration et ne parvient donc pas y lire les éléments nécessaires à l'élaboration de sa solution.

Descartes, d'ailleurs, s'en aperçoit comme en atteste le fait qu'il veuille corriger son élève. La corriger, non pas comme on punit l'enfant désobéissant ou récalcitrant mais comme les lunettes prescrites par l'ophtalmologiste corrigent la vision de celui qui les porte et lui donnent l'opportunité de voir ce qui lui échappait :

> Car, y ayant deux choses en l'âme humaine, desquelles dépend toute la connaissance que nous pouvons avoir de sa nature, l'une desquelles est qu'elle pense, l'autre, qu'étant unie au corps, elle peut agir et pâtir avec lui ; je n'ai quasi rien dit de cette dernière, et me suis seulement étudié à faire bien entendre la première, à cause que mon principal dessein était de prouver la distinction qui est entre l'âme et le corps ; à quoi celle-ci seulement a pu servir, et l'autre y aurait été nuisible.[2]

A la racine de la difficulté éprouvée par Elisabeth, Descartes situe donc une différence dans leurs objectifs respectifs et dans le fait que, pour atteindre le sien (« mon principal dessein était de prouver la distinction qui est entre l'âme et le corps »), il a choisi d'occulter momentanément l'un des deux aspects constitutifs de

[1] *La pensée métaphysique de Descartes*, p. 333.
[2] Lettre de Descartes à Elisabeth du 21 mai 1643, AT, III, p. 664-665.

l'âme humaine. Il est fort probable qu'en l'occurrence, la présence de l'adjectif « humaine » pour qualifier l'âme dont parle ici Descartes ne soit pas anodine. En effet, ce qu'il écrit dans ces lignes n'est valable que pour un être humain, parce qu'il est l'union d'une âme et d'un corps. Pour tout autre être qui, n'étant pas incarné, ne serait qu'âme, cette description ne vaudrait pas et seule la pensée qualifierait son âme. Mais l'âme d'un être incarné ne peut être n'importe quel type d'âme, il lui faut disposer des facultés qui rendent l'union avec le corps possible. De même, le corps d'un être pensant ne peut pas être n'importe quel type de corps, il faut que ce corps – à la différence d'un pur bloc de matière inerte – soit propice à l'union avec l'âme. En conséquence, l'âme humaine est une substance à la fois pensante et capable de s'unir à un corps.

Il est bien évident qu'il n'était pas dans l'intérêt de Descartes, quand il voulait démontrer que l'âme se distingue du corps, de mettre en avant sa puissance d'agir et de pâtir en interaction avec lui. Cela « aurait été nuisible », entretenant la confusion des substances. Pour la lever, il devait au contraire avoir recours au doute pour d'abord suspendre sa croyance en l'existence des choses matérielles, puis renoncer à l'idée qu'il a un corps, ensuite neutraliser la puissance qu'à l'âme d'agir sur le corps et de pâtir par lui, et enfin isoler la puissance de penser de l'âme. Mais il a privé, ce faisant, Elisabeth des éléments sur lesquels se fonde la réponse à sa question et il promet, dans cette lettre, d'y remédier en développant l'aspect qu'il avait mis de côté dans les *Méditations* :

> Mais, parce que Votre Altesse voit si clair, qu'on ne lui peut dissimuler aucune chose, je tâcherai ici d'expliquer la façon dont je conçois l'union de l'âme avec le corps, et comment elle a la force de le mouvoir.[1]

Il n'est pas certain que la promesse soit tenue. Ce passage se comprend comme le plan de la suite de la lettre et nous fait attendre une réponse en deux temps : un point sur l'union de l'âme et du corps puis une explication du mouvement du corps par l'âme. Toutefois, à l'endroit où l'exposé sur la conception cartésienne de l'union est censé débuter, on lit un autre exposé, qui porte sur les notions primitives communes puis sur celles de l'âme, du corps et de l'union.

[1] *Id*., p. 665.

> Premièrement, je considère qu'il y a en nous certaines notions primitives, qui sont comme des originaux, sur le patron desquels nous formons toutes nos autres connaissances. Et il n'y a que fort peu de telles notions; car, après les plus générales, de l'être, du nombre, de la durée etc., qui conviennent à tout ce que nous pouvons concevoir, nous n'avons, pour le corps en particulier, que la notion de l'extension, de laquelle suivent celles de la figure et du mouvement ; et pour l'âme seule, nous n'avons que celle de la pensée, en laquelle sont comprises les perceptions de l'entendement et les inclinations de la volonté ; enfin, pour l'âme et le corps ensemble, nous n'avons que celle de leur union, de laquelle dépend celle de la force qu'a l'âme de mouvoir le corps, et le corps d'agir sur l'âme, en causant ses sentiments et ses passions.[1]

Cette énumération des notions primitives, parce qu'elle s'achève sur l'union, fournit à Descartes une occasion d'évoquer « la force qu'a l'âme de mouvoir le corps », autrement dit le point précis sur lequel Elisabeth le questionne. Mais au lieu de s'en servir comme d'une transition pour en venir au fait, il diffère encore sa réponse et revient sur les dommages causés par la confusion des notions et sur l'importance de les distinguer. Rien n'est encore dit de l'action de l'âme sur le corps. Cette nouvelle digression aboutit à la remarque suivante :

> C'est pourquoi, puisque, dans les Méditations que Votre Altesse a daigné lire, j'ai tâché de faire concevoir les notions qui appartiennent à l'âme seule, les distinguant de celles qui appartiennent au corps seul, la première chose que je dois expliquer ensuite, est la façon de concevoir celles qui appartiennent à l'union de l'âme avec le corps, sans celles qui appartiennent au corps seul, ou à l'âme seule.[2]

Ces lignes reconnaissent que, des trois notions primitives qui nous intéressent, les deux premières ont bénéficié dans les *Méditations métaphysiques* des mises au point qu'elles réclamaient. Tel n'est pas le cas pour la notion de l'union mais son tour est venu puisqu'elle est « la première chose que je dois expliquer ensuite ». On se met à la place de la princesse qui est en droit de penser que réponse va lui être

[1] *Id*.
[2] *Id*., p. 666.

donnée, à présent que Descartes, rappelant le mouvement de sa pensée, a justifié la raison pour laquelle elle n'était pas intervenue plus tôt. Il n'en est rien et cette nouvelle annonce est suivie par un exposé sur les causes de la confusion d'Elisabeth. Certes, on peut extraire de cet exposé une analogie éclairante avec la pesanteur. Mais les digressions successives de Descartes et le caractère très indirect de sa réponse ont pour effet d'égarer la princesse, du propre aveu de cette dernière, dans sa lettre du 20 juin.

On a vu comment Descartes orientait sa « Réponse aux Secondes objections » et s'arrangeait pour donner le sentiment de produire l' « Exposé *more geometrico* » attendu par ses interlocuteurs alors qu'en vérité, il en revenait à la condition de spiritualité que ceux-ci n'avaient pas encore satisfaite et sans laquelle une nouvelle exposition des raisons de Descartes serait infructueuse. La lettre du 21 mai 1643 est passible de la même interprétation. Mais pourquoi Descartes n'offre-t-il pas à Elisabeth la réponse qu'elle lui demande ? On ne peut guère que hasarder une hypothèse : la question posée par Elisabeth révèle à Descartes qu'elle souhaite passer à la deuxième étape de la réflexion, celle de l'union, alors que le philosophe estime qu'elle n'a pas tiré profit de tous les enseignements de la première étape, celle de la distinction. La patiente veut aller plus vite que son état ne le permet et Descartes s'efforce de temporiser. Elle gagnerait, bien qu'elle n'en ait pas conscience, à s'attarder davantage sur la distinction de l'âme et du corps avant de vouloir les unir.

En fin de compte, cette deuxième explication des difficultés d'Elisabeth, en mettant en relief les différences de perspectives qui séparent cette dernière de Descartes, illustre bien ce que Gouhier désigne comme le « malentendu » qui affecte le philosophe et ses interlocuteurs sur cette question du dualisme[1]. Regius, Arnauld et Gassendi sont les trois personnes les plus directement visées par Gouhier quand il examine ce point mais Elisabeth les rejoint dans les analyses du commentateur. Gouhier explique d'abord pourquoi il trouve le terme de malentendu plus approprié que celui de désaccord :

[1] Cf. *La pensée métaphysique de Descartes*, p. 323-328 : cette première section du chapitre XII porte précisément comme titre « Le malentendu ».

> Entre Descartes et ses successeurs ou ses interprètes, il y a non pas désaccord mais malentendu. Il y aurait désaccord si, posant la même question, le premier et les seconds ne donnaient pas la même réponse : en réalité, ce qui fait question pour eux ne fait pas question pour lui, là est le malentendu.[1]

Reste alors à préciser quelle est la question de Descartes et, par contraste, quelle est celle de Regius, Gassendi, Arnauld ou Elisabeth :

> Disons en gros : pour Descartes, il y a un problème de la distinction de l'âme et du corps qui se pose à partir de leur union et, par suite, au sein de leur union ; pour ses successeurs ou ses interprètes, il y a un problème de leur union qui se pose à partir de leur distinction, choc en retour des définitions séparant *res cogitans* et *res extensa*.[2]

c) Un environnement nocif.

La deuxième des trois explications concernant les raisons pour lesquelles Elisabeth ne parvient pas à résoudre par ses propres moyens intellectuels le problème de l'action de l'âme sur le corps qu'elle met en mouvement, ne convoque pas aussi clairement que la précédente le registre médical. Au mieux, on peut considérer que la détermination des raisons de son trouble est l'indispensable condition de toute thérapeutique. En revanche, la troisième et dernière raison présentée dans cette séquence de la correspondance coïncide plus manifestement avec notre paradigme médical. Elle est le fait de la princesse elle-même, en ouverture de sa lettre du 20 juin 1643. Notre hypothèse est toujours que la difficulté d'Elisabeth n'est pas due à une limitation insurmontable de ses capacités intellectuelles mais résulte d'une défaillance acquise qu'elle a entrepris de corriger avec l'aide de Descartes et de ses œuvres. Telle est la nature de sa maladie et tel est le médecin auquel elle s'est confiée.

On lira donc selon cette grille interprétative la remarque suivante :

[1] *Id*., p. 326.
[2] *Id*.

> Votre bonté ne paraît pas seulement en montrant et corrigeant les défauts de mon raisonnement, comme je l'avais entendu, mais aussi que, pour me rendre leur connaissance moins fâcheuse, vous tâchez de m'en consoler, au préjudice de votre jugement, par de fausses louanges qui auraient été nécessaires, pour m'encourager de travailler au remède, si ma nourriture, en un lieu où la façon ordinaire de converser m'a accoutumé d'en entendre des personnes incapables d'en donner de véritables, ne m'avait fait présumer ne pouvoir faillir en croyant le contraire de leur discours, et par là rendre la considération de mes imperfections si familière, qu'elle ne me donne plus qu'autant d'émotion qu'il m'en faut pour le désir de m'en défaire.[1]

Elisabeth, filant la métaphore de sa première lettre, reprend ici les codes de la médecine hippocratique qui se fonde sur la qualité de la nourriture, de la boisson et de l'air que le patient assimile pour évaluer le caractère sain ou malsain de son environnement. Mais elle les détourne pour caractériser son environnement intellectuel et la nourriture qu'elle évoque ici doit se comprendre comme une nourriture spirituelle ; les raisonnements sont les aliments de l'âme. A La Haye, où elle est apparemment entourée de mauvais raisonneurs, son âme est plus intoxiquée que nourrie par les conversations qu'ils lui infligent. Elle ironise même en suggérant qu'elle pourrait infailliblement découvrir la vérité en croyant simplement le contraire de ce qu'ils lui disent. Mais se dessine derrière le trait d'humour un sérieux danger, celui de gâter la santé de son âme de la même façon que des aliments malsains nuiraient à sa santé physique. La lettre de la princesse de Bohème fait écho à l'analogie employée par Platon dans le *Protagoras* quand Socrate reproche à Hippocrate sa complaisance à l'égard d'un sophiste. On est par conséquent en droit de se demander si ce n'est pas cet environnement intellectuel défavorable qui a altéré les capacités d'Elisabeth, au point de l'empêcher de comprendre les interactions entre l'âme et le corps. Du moins échappe-t-elle à la forme la plus grave de cette pathologie puisque ne lui est pas retirée la lucidité quant à son état. Elle se sait imparfaite et entravée dans sa tentative d'explication du mouvement volontaire et elle entretient le désir de prendre soin de son âme pour parvenir à une connaissance satisfaisante en la matière. Il serait dramatique que le milieu dans lequel elle évolue soit si délétère qu'elle ne se rende même plus compte qu'elle est dans l'erreur. Elle

[1] AT, III, p. 683.

perdrait alors l'envie de guérir et la situation deviendrait irrémédiable.

A cela s'ajoutent des indications relatives aux occupations de la princesse palatine, qu'elle mentionne pour justifier que, bien que lucide sur les imperfections de ses raisonnements, elle n'ait pas eu le temps ni la force d'amender son esprit :

> Cela me fait confesser, sans honte, d'avoir trouvé en moi toutes les causes d'erreur que vous remarquez en votre lettre, et de ne les pouvoir encore bannir entièrement, puisque la vie que je suis contrainte de mener, ne me laisse la disposition d'assez de temps pour acquérir une habitude de méditation selon vos règles. Tantôt les intérêts de ma maison, que je ne dois négliger, tantôt des entretiens et complaisances, que je ne peux éviter, m'abattent si fort ce faible esprit de fâcherie ou d'ennui, qu'il se rend, pour longtemps après, inutile à tout autre chose […].[1]

Deux éléments se conjuguent dans cette précision d'Elisabeth : le manque de temps d'une part et l'état d'esprit qui résulte de ses activités mondaines ou politiques. Par état d'esprit, on ne parle pas tant d'humeur que, littéralement, de l'état dans lequel est son esprit une fois qu'elle en a fini avec ses obligations d'aristocrate en exil. Il est si fatigué ou contrarié qu'il en devient impropre à l'activité philosophique, ce dont Elisabeth se plaint auprès de Descartes. Celui-ci, dans sa deuxième réponse datée du 28 juin 1643 s'accommode plus volontiers que la première fois de la fonction de médecin que sa correspondante lui confère et ajuste sa réponse aux informations que la lettre du 20 juin contenait. Conformément à la tradition hippocratique invoquée par Elisabeth, il lui prescrit un mode de vie bien défini en guise de remède. Il agit sur son environnement pour recréer des conditions plus favorables à sa santé psychique. Mais une fois de plus, il propose le contraire de ce à quoi on s'attendait. Dans la mesure où Elisabeth se lamentait de ne pas avoir suffisamment de temps libre pour se plonger dans les longues réflexions dont Descartes lui a fourni l'exemple (« une habitude de méditation selon vos règles »), elle suggérait que cette lacune était la cause de ses erreurs et, en conséquence, que la solution devrait être de méditer plus longtemps cette question des interactions entre âme et corps. A quoi bon néanmoins lui demander de s'imposer ce qu'elle déclare ne pas avoir le temps

[1] *Id*., p. 683-684.

de faire ? Elle l'a clairement annoncé : deux choses accaparent ses journées, la politique et les mondanités diplomatiques, l'une qu'elle ne veut pas sacrifier et l'autre qu'elle ne peut pas s'épargner. Il n'y a dès lors aucune issue de ce côté-là et il serait vain de lui répondre qu'elle doit s'obliger à réduire le temps qu'elle leur consacre pour l'employer à la réflexion métaphysique. Descartes procède donc autrement, affirmant qu'il est déjà admirable que, sous le poids de sa charge de princesse palatine, elle n'ait pas tout bonnement renoncé à la philosophie et que, même si elle juge que c'est trop peu, elle ait continué à pratiquer la métaphysique :

> Ce que je prends la liberté d'écrire ici à Votre Altesse, pour lui témoigner que j'admire véritablement que, parmi les affaires et les soins qui ne manquent jamais aux personnes qui sont ensemble de grand esprit et de grande naissance, elle ait pu vaquer aux méditations qui sont requises pour bien connaître la distinction qui est entre l'âme et le corps.[1]

Mais cette situation ayant causé les difficultés pour lesquelles elle a sollicité Descartes, il est nécessaire de soulager son esprit d'une partie de cette charge, non pas en abandonnant les frivolités mondaines mais en ne s'adonnant plus à la philosophie première comme elle l'a fait jusqu'à présent : « c'était ces méditations, plutôt que les pensées qui requièrent moins d'attention, qui lui ont fait trouver de l'obscurité en la notion que nous avons de leur union »[2]. Ce diagnostic est complété quelques lignes plus bas par la conviction « qu'il est très nécessaire d'avoir bien compris, une fois en sa vie, les principes de la métaphysique »[3], ce qui n'empêche pas « qu'il serait très nuisible d'occuper souvent son entendement à les méditer, à cause qu'il ne pourrait si bien vaquer aux fonctions de l'imagination et des sens »[4]. Pour surprenante que soit cette invitation à moins méditer, elle n'en est pas moins dûment justifiée par Descartes qui reprend ce qu'il a déjà pu écrire au sujet de la distinction des trois notions primitives de l'âme, du corps et de leur union, pour lui adjoindre une théorie parfaitement cohérente des moyens de connaissance adaptés à chacune de ces notions primitives.

---

[1] AT, III, p. 693.
[2] *Id*.
[3] *Id*., p. 695.
[4] *Id*.

> Premièrement, donc, je remarque une grande différence entre ces trois sortes de notions, en ce que l'âme ne se conçoit que par l'entendement pur ; le corps, c'est-à-dire l'extension, les figures et les mouvements, se peuvent aussi connaître par l'entendement seul, mais beaucoup mieux par l'entendement aidé de l'imagination ; et enfin, les choses qui appartiennent à l'union de l'âme et du corps, ne se connaissent qu'obscurément par l'entendement seul, ni même par l'entendement aidé de l'imagination ; mais elles se connaissent très clairement par les sens.[1]

L'arrêt de la méditation préconisé par Descartes à Elisabeth apparaît comme la conséquence la plus logique de cette répartition des facultés selon l'objet considéré. Le moyen employé par la princesse ne correspond pas au but qu'elle poursuit car, par la méditation, l'âme seule lui sera connue, en ce qu'elle est une substance pensante, mais pas les ressorts de l'union de celle-ci avec le corps. Pour résoudre le problème qu'elle a soumis à Descartes, Elisabeth doit se tourner vers les sens et non vers l'entendement. Mais, corrélativement, cela implique nécessairement que, afin d'aider Elisabeth, Descartes aurait tort de reproduire dans sa lettre l'explication qu'il avait exposée dans ses *Méditations métaphysiques*. Celle-ci, parce qu'elle avait pour fin de distinguer l'âme du corps, requérait l'usage de l'entendement. Il ne faut plus, désormais, s'adresser au seul entendement d'Elisabeth, cela la conforterait dans son erreur. Il convient de l'orienter vers la vie des sens.

On objectera que Descartes inclut, dans sa réponse, sa doctrine de la distinction des trois notions primitives et que ce point de sa lettre suscite, comme tout exposé doctrinal, l'action de l'entendement. Mais la construction d'ensemble de la lettre révèle qu'elle est bâtie, volontairement ou non, sur le modèle que nous avons repéré dans certains textes de philosophie antique, notamment stoïcienne : dogme, précepte, exercice. Le dogme (notre pensée s'élabore à partir de notions primitives) étant rationnellement établi, il est l'affaire de l'entendement ; toutefois, il conduit à un précepte (chaque notion primitive doit être approchée par la faculté adéquate) qui justifie et prépare le recours à la sensation ; et surtout il s'accomplit par l'exercice dont Descartes transmet la consigne à sa jeune élève :

[1] *Id.*, p. 691-692.

> Et les pensées métaphysiques, qui exercent l'entendement pur, servent à nous rendre la notion de l'âme familière ; et l'étude des mathématiques, qui exerce principalement l'imagination en la considération des figures et des mouvements, nous accoutume à former des notions du corps bien distinctes[1] ; et enfin, c'est en usant seulement de la vie et des conversations ordinaires, et en s'abstenant de méditer et d'étudier aux choses qui exercent l'imagination, qu'on apprend à concevoir l'union de l'âme et du corps.[2]

A chaque notion primitive correspond donc une pratique. Le plus souvent, celle-ci se rencontre dans le cours ordinaire de la vie, selon les circonstances et nous nous constituons ainsi empiriquement une meilleure connaissance de la notion en question. Il arrive d'ailleurs que l'occasion ne se présente pas, auquel cas nous demeurons dans une relative ignorance de cette notion, comme l'illustre l'exemple de « ceux qui ne philosophent jamais, et qui ne se servent que de leurs sens »[3] : contrairement à Elisabeth, ils conçoivent très mal l'âme seule mais l'union de l'âme et du corps est pour eux une évidence ininterrogée (au point que cette union de deux substances est prise à tort par eux pour une seule substance). Mais on peut aussi faire un usage volontaire et réglé de ces pratiques, à la manière d'exercices spirituels, pour bénéficier pleinement de leurs vertus formatrices. Tel est ce que Descartes souhaite pour Elisabeth, puisque c'est ce qui convient aussi bien à la nature des choses étudiées qu'aux conditions de vie de la princesse exilée.

Cela dit, le philosophe reconnaît qu'il est gêné. Ce n'est pas qu'il doute de son conseil ; il l'a assez étayé pour croire en sa pertinence. Mais il est si inhabituel – quel précepteur irait dire à son élève de se détourner de ses études et de se divertir ? – qu'il craint que sa destinataire n'y voie une moquerie : « J'ai quasi peur que Votre Altesse ne pense que je ne parle pas ici sérieusement »[4]. Il cherche à donner plus de crédibilité à son propos en l'appuyant sur son témoignage :

> Et je puis dire, avec vérité, que la principale règle que j'ai toujours observée en mes études, et celle que je crois m'avoir le plus servi pour acquérir quelque

[1] Est-ce un effet de ces lignes ? Toujours est-il que les échanges de novembre 1643 portent sur les exercices mathématiques auxquels Elisabeth s'est adonnée. Cf. AT, IV, p. 38-42 ; p. 44-45 ; p. 45-48.
[2] *Id*., p.692.
[3] *Id*.
[4] *Id*.

> connaissance, a été que je n'ai jamais employé que fort peu d'heures, par jour, aux pensées qui occupent l'imagination, et fort peu d'heures, par an, à celles qui occupent l'entendement seul, et que j'ai donné tout le reste de mon temps au relâche des sens et au repos de l'esprit ; même je compte, entre les exercices de l'imagination, toutes les conversations sérieuses, et tout ce à quoi il faut avoir de l'attention.[1]

Ne retenir de cet extrait que sa dimension testimoniale serait quoi qu'il en soit réducteur. Le rapprochement du passage qui le précède avec la structure de certains textes philosophiques de l'Antiquité nous invite à remarquer que ces lignes pourraient très bien remplir la fonction dévolue aux portraits du sage qui venaient clore certains traités. Ainsi, la sagesse du fondateur ou du maître, ou encore l'esquisse de ce que le lecteur deviendra grâce à cet ouvrage, motivaient les disciples. Nous avons identifié cette stratégie dans la composition de la *Lettre à Ménécée* qui comporte un dernier paragraphe dédié à la figure du sage épicurien. A tout le moins, Descartes peut à bon droit passer pour un esprit sain et en pleine possession de toutes ses capacités, comme sa production philosophique et scientifique le prouve. Aux yeux d'Elisabeth, il l'est assurément. Par conséquent, suivre son exemple doit permettre de se libérer des obstacles qui altèrent la puissance de la pensée.

Les divers développements de cet échange entre Elisabeth et Descartes, en particulier le fait qu'elle l'investisse d'une fonction thérapeutique et que lui s'efforce en priorité de modifier l'état d'esprit de son interlocutrice pour lui rendre sa solution accessible, accréditent la thèse du « malentendu » suscité par un « obstacle psychologique », telle que Gouhier la défend. Ils nous incitent à reconnaître que le philosophe, débarrassé des préjugés de l'enfance par le travail du doute et l'évidence du cogito, est parvenu à suivre rigoureusement « l'ordre des raisons » pour mener à bien le programme qu'il s'était défini, à savoir mettre à distance l'union du corps et de l'âme pour concevoir adéquatement chaque substance et revenir enfin à la considération de leur union. Par contraste, ses objecteurs et ses correspondants, mais aussi ses disciples, toujours affectés par ces mêmes préjugés, peinent voire échouent à suivre cet « ordre des raisons » et dévient inexorablement

[1] *Id*., p. 692-693.

vers l'erreur. Leur « semi-cartésianisme » les conduit à un dualisme aporétique qui n'est donc pas la révélation d'une faille dans la doctrine du philosophe mais un aveu de faiblesse de leur esprit.

3. « Un tranchant salutaire »

a) « *Præcise tantum* »

Est-ce à dire qu'un cartésianisme bien compris triomphe de la difficulté et qu'il n'existe en la matière qu'un obstacle psychologique ? Rien n'est moins sûr dans la mesure où la réponse apportée par Descartes à ses correspondants lecteurs des *Méditations* n'a pas tant consisté à rendre compte de l'union de deux substances hétérogènes qu'à indiquer la raison pour laquelle eux avaient échoué à le faire de leur côté. On apprend ainsi que leur tentative était prématurée. Mais on ne saurait confondre la résolution du problème métaphysique de l'union avec l'identification des erreurs qui ont compromis cette résolution. Si la seconde est acquise, la première reste à démontrer. Et, à tout prendre, celle et ceux qui adressent l'objection d'un irréductible dualisme à Descartes ne reçoivent pour réponse de sa part qu'un conseil : attendre que le bon moment se présente, replacer à l'endroit correct de la chaîne des raisons le problème de l'union. Il est donc certain que le moment n'était pas encore venu mais rien n'assure encore que, lorsque ce sera le cas, la solution cartésienne sera pleinement satisfaisante.

Le philosophe nous laisse plutôt sur une promesse : puisque l'union de l'âme et du corps est un constat que nul ne récuse, quand bien même ces méditations métaphysiques auraient pour effet passager de le faire oublier à certains, il est avéré que cette union se réalise et que, par conséquent, l'explication de cette union doit exister. La différence de nature entre les substances pensante et étendue a semé le trouble, conduisant parfois à se demander s'il est seulement possible que ces deux éléments s'unissent ou interagissent. Mais Descartes rappelle avec force que c'est là un fait et que la question n'est pas de savoir si ces substances peuvent s'unir mais comment elles le font. Et c'est donc à cette seconde question qu'il n'est pas sûr que

Descartes apporte une réponse satisfaisante au moment opportun. Moins confiants que H. Gouhier ou M. Gueroult, J.-M. et M. Beyssade formulent cette inquiétude :

> Il s'agit de descendre, à partir de la distinction métaphysique entre l'âme et le corps, jusqu'à leur union substantielle, clé de la sagesse, de la morale et même, peut-être, de la médecine humaine. Pour le lecteur rétrospectif, la correspondance avec Regius scelle le destin historique du cartésianisme, son échec ultérieur : l'union est inintelligible, le succès même du dualisme pensé rend impensable l'unité vécue. Il faut choisir.[1]

Descartes a choisi et il n'en fait pas mystère, du moins auprès d'Elisabeth à qui il explique les raisons de son choix, dans la première lettre qu'il lui adresse et que nous avons déjà croisée mais sur laquelle il est désormais capital que nous revenions. Pour mémoire :

> Et je puis dire avec vérité, que la question que Votre Altesse propose, me semble être celle qu'on me peut demander avec le plus de raison, en suite des écrits que j'ai publiés. Car, y ayant deux choses en l'âme humaine, desquelles dépend toute la connaissance que nous pouvons avoir de sa nature, l'une desquelles est qu'elle pense, l'autre, qu'étant unie au corps, elle peut agir et pâtir avec lui ; je n'ai quasi rien dit de cette dernière, et me suis seulement étudié à faire bien entendre la première, à cause que mon principal dessein était de prouver la distinction qui est entre l'âme et le corps ; à quoi celle-ci seulement a pu servir, et l'autre y aurait été nuisible.[2]

Que l'âme pense, ce n'est là que la moitié de ce qu'on peut savoir d'elle. Mais comme il se trouve que, pour les besoins de sa démonstration de la distinction réelle de l'âme et du corps, c'est la connaissance qui intéresse le plus Descartes, *Les Méditations métaphysiques* mettent très fortement l'accent sur cet aspect de sa nature et tendent à nous faire penser qu'on a dit l'essentiel sur la nature de l'âme quand on l'a décrite comme « chose qui pense », à tel point que l'on prendrait le mot « âme » et l'expression « chose qui pense » pour exactement synonymes. Ce serait une erreur : l'âme n'est pas qu'une chose qui pense, elle est aussi une substance qui

[1] Jean-Marie et Michelle Beyssade, introduction à Descartes, *Correspondance avec Elisabeth et autres lettres*, Paris, GF, 2018, p. 21.
[2] Lettre à Elisabeth du 21 mai 1643, AT, III, p. 664-665.

agit sur le corps et qui pâtit de ses actions. On comprend sans peine que, lorsqu'il s'est agi de démontrer la distinction des substances, il a mieux valu tenir à distance cet autre aspect de l'âme puisqu'il était de nature à entretenir la confusion. Mais cela veut dire que, sur la plus large partie des *Méditations métaphysiques*, Descartes ne se contente pas de mettre entre parenthèse le corps ; il fait de même avec une partie de ce qui constitue l'âme. Le « Je » des méditations deux à cinq est doublement amputé : privé du corps d'abord et d'une partie de l'âme ensuite. Il est par conséquent réduit à « la chose qui pense » parce que Descartes juge que c'est le moyen adéquat pour atteindre les deux objectifs successifs et complémentaires qu'il poursuit : guérir l'entendement des préjugés de l'enfance et fonder la distinction entre l'âme et le corps.

Un passage des *Méditations* nous paraît emblématique de cette réduction du sujet :

> Je n'admets maintenant rien qui ne soit nécessairement vrai : je ne suis donc, précisément parlant, qu'une chose qui pense, c'est-à-dire un esprit, un entendement ou une raison, qui sont des termes dont la signification m'était auparavant inconnue. Or je suis une chose vraie, et vraiment existante ; mais quelle chose ? Je l'ai dit : une chose qui pense. Et quoi davantage ? J'exciterai encore mon imagination, pour chercher si je ne suis point quelque chose de plus. Je ne suis point cet assemblage de membres que l'on appelle le corps humain.[1]

Plusieurs des affirmations de cet extrait nous sont désormais familières. Mais nous voudrions accorder ici notre attention à une expression qui peut sembler plus secondaire : le « précisément parlant ». Il est la traduction par le duc de Luynes du latin « *præcise tantum* »[2]. Dans le français contemporain, cela évoque la précision que Descartes veut conférer à son propos en se montrant rigoureux et en s'abstenant d'inclure dans le moi la moindre chose incertaine. Poliandre, dans *La recherche de la vérité par la lumière naturelle*, illustre le défaut que le philosophe s'efforce d'éviter, quand il répond à la question du *quid*, qu'il est un animal raisonnable, malgré l'indétermination des termes qu'il emploie alors. Au contraire, dans la « Deuxième méditation », lorsque Descartes répond qu'il est « une chose qui

[1] *Méditations métaphysiques*, AT IX-1, p. 21.
[2] *Meditatio secunda*, AT VII, p. 27 ; dans sa nouvelle traduction du latin de 1641, Michelle Beyssade propose « délimité avec précision » ; une autre traduction possible, en référence à Duns Scot, serait « abstraitement parlant ».

pense », aucun élément de sa réponse n'est indéterminé ; il prend soin de retirer de sa réponse toute référence au corps puisqu'il vient d'admettre que, malgré ce qu'il croyait initialement, il ne sait rien d'exact sur ce corps.

Mais dans ce « *præcise* », il faut entendre aussi la racine du verbe couper, inciser ; et cela infléchit l'interprétation de cette affirmation. D'une part, on peut certes y voir le geste du philosophe qui retranche de son discours tout ce qu'il pouvait contenir d'incertain et qui ne conserve que les éléments les plus fiables. La coupure qui est alors désignée est comparable à celle du rasoir d'Ockham et on rejoint, ce faisant, nos précédentes remarques sur la précision du discours philosophique. Mais, d'autre part, on peut noter que ce terme appartient également au vocabulaire médical, chirurgical même, depuis l'Antiquité. Dans l'œuvre de Celse, ce terme est employé pour désigner l'ablation de la rate :

> Du côté des viscères, il n'y a rien à entreprendre, si ce n'est de couper (*præcidatur*) la portion de foie, de rate ou même du sommet du poumon qui viendrait à pendre[1].

Quant à Sénèque, dont on sait que Descartes recommanda la lecture à Elisabeth[2], il désigne ainsi les eunuques, dans *De la providence* (V, 3) :

> Il est donc injuste que des braves prennent les armes, veillent la nuit dans les camps, et couverts de blessures et d'appareils se tiennent debout sur la tranchée, tandis que, dans la ville, des eunuques, des débauchés de profession vivent en pleine sécurité ?[3]

Dans ce même traité, Sénèque a d'ailleurs recours à l'analogie médicale d'une manière qui est susceptible d'enrichir notre interprétation du « *præcise tantum* » de Descartes. Il annonce en effet à son interlocuteur Lucilius qu'il entend traiter la

[1] Celse, *Traité de médecine*, V, XXVI, 24, Paris, Masson, 1876, p. 340

[2] Voir la lettre à Elisabeth du 21 juillet 1645, AT, IV, p. 252-253 : « afin que mes lettres ne soient pas entièrement vides et inutiles, je me propose de les remplir dorénavant des considérations que je tirerai de la lecture de quelque livre, à savoir de celui que Sénèque a écrit *De vita beata*, si ce n'est que vous aimiez mieux en choisir un autre, ou bien que ce dessein vous soit désagréable ».

[3] Sénèque, *De la providence,* V, 3 dans *Dialogues,* IV, Paris, « Collection des Universités de France » Les Belles Lettres, 1970, p. 24 (le terme « eunuques » traduit le latin « *percisos* » qui est un dérivé de la même racine que notre *præcise*).

question de savoir « pourquoi, si le monde est régi par une Providence, les hommes de bien sont si souvent exposés au malheur »[1]. Il développe sur ce point une théodicée selon laquelle les vertueux ne jugent pas les épreuves ni les avanies comme des maux mais y voient au contraire des occasions d'exercer leur vertu. Un mal apparent est donc, après un examen conforme aux principes du stoïcisme, un bien réel, de la même façon que les traitements douloureux des médecins sont, tout bien pesé, bénéfiques à leurs patients :

> « Est-ce donc pour leur bien, diras-tu, qu'ils sont chassés en exil, précipités dans l'indigence, qu'ils voient mourir enfants et femme, qu'on leur inflige l'infamie, ou qu'on les mutile ? » Tu t'étonnes qu'il sorte quelque bien de tout cela ; étonne-toi donc qu'à la cure de certaines maladies on emploie le fer et le feu aussi bien que la faim et la soif. Mais si tu songes que souvent il faut qu'un tranchant salutaire dénude les os, ou les extraie, extirpe les veines ou ampute les membres qui ne peuvent rester sans que tout le corps périsse, tu souffriras qu'on te démontre qu'il est des disgrâces utiles à qui les essuie, comme assurément plus d'une chose que l'on vante et que l'on recherche nuit à ceux qui s'en laissent charmer, vraie image de l'indigestion, de l'ivresse, de tous les excès qui mènent à la mort par le plaisir.[2]

Se dévoile ainsi plus largement la deuxième interprétation de la formule que nous examinons. Pour dire ce qu'il sait être, au-delà de tout doute possible, Descartes doit séparer pour l'instant de ce « Je » qui le représente son corps et la part de son âme qui a pour fonction de le connecter à ce dernier, comme un chirurgien sépare du reste de l'organisme une tumeur ou un membre gangrené. Il est évident que la séparation n'est pas réelle mais simplement de raison, puisqu'il ne s'agit pas de considérer tout le corps comme un membre infecté et infectieux dont il vaudrait mieux se débarrasser définitivement ; il est encore moins question de mettre effectivement l'âme à l'écart du corps ni de la maintenir en vie sans lui. Mais il n'en demeure pas moins qu'à ce stade de sa progression, Descartes juge utile de préserver l'âme et d'établir comme un cordon sanitaire entre le corps et elle pour lui permettre de vaquer plus sereinement et plus efficacement à ses méditations métaphysiques.

[1] *Id.*, I, 1, p.
[2] *Id*., III, 2, p.15.

En cela, il se conforme à l'observation qu'il notait dans une lettre contemporaine de la publication des *Meditationes de prima philosophia* : le corps ne peut pas priver l'âme de sa faculté de penser puisqu'elle lui est essentielle, donc inaliénable ; mais il peut tout de même obscurcir sa pensée en accentuant considérablement l'attention que l'on porte aux contenus sensibles.

> Nous expérimentons tous les jours que notre esprit est tellement uni au corps que presque toujours il souffre de lui, et quoiqu'un esprit agissant dans un corps adulte et sain jouisse de quelque liberté de penser à d'autres choses qu'à celles que les sens lui offrent, cependant l'expérience nous apprend qu'il n'y a pas une pareille liberté dans les malades ; dans ceux qui dorment, ni dans les enfants, et même qu'elle a coutume d'être d'autant moindre que l'âge est moins avancé […].[1]

Il est donc nécessaire d'inverser le rapport de force qui s'installe, dans l'enfance, en faveur du corps et qui se prolonge parfois, souvent même, à l'âge adulte, par négligence ou par faiblesse. Cela peut se faire en fortifiant l'esprit – et c'est là tout le sens des exercices spirituels qui rééduquent l'entendement ; il est également possible d'affaiblir l'influence du corps sur l'esprit en suspendant la croyance en son existence et en laissant la raison travailler sans les perturbations des sens. Descartes conjugue les deux stratégies dans sa thérapie philosophique de l'esprit.

Toutefois, cela ne suffit pas puisque, dans la lettre à Elisabeth du 21 mai 1643, Descartes propose cette description de l'âme qui implique que ce cordon sanitaire ne peut être efficace qu'à la condition de concerner, outre le corps, la part de l'âme qui entre en relation avec lui. On assiste donc à une deuxième amputation : la déliaison du corps et de l'âme est complétée par la déliaison des deux fonctions de l'âme. Le bouquet de facultés qui « n'appartiennent qu'à l'âme en tant qu'elle est jointe au corps »[2], l'imagination et la sensation notamment, ne saurait se maintenir parmi les choses que je juge vraies dès lors que, précisément, l'âme est disjointe du corps. Le reliquat de ces opérations n'est donc plus tout à fait l'âme, dans son entièreté, mais

[1] Lettre à l'Hyperaspistes d'août 1641, AT, III, p. 424 pour l'original latin ; Alq., II, p. 361 pour la traduction française.
[2] Lettre au père Gibieuf du 19 janvier 1642, AT, III, p. 479.

exclusivement « la chose qui pense » en l'âme, distinguée désormais de la chose qui interagit avec le corps. Cela fait d'ailleurs émerger une tension au sein du texte puisqu'on est en droit de s'interroger sur la pertinence de l'équivalence qui suit de près le *cogito* : « je ne suis donc, précisément parlant, qu'une chose qui pense, *c'est-à-dire* un esprit, un entendement ou une raison »[1]. Le texte original latin accroît encore notre perplexité en ajoutant un cinquième terme à la liste de la traduction de 1647 : « *Sum igitur præcise tantum res cogitans, id est, mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio* »[2]. Il est difficile d'élaborer un lexique rigoureux sur ce thème dans la mesure où Descartes se trouve pris entre plusieurs impératifs[3] : en premier lieu, il veut se démarquer des précédents usages qui conféraient à l'âme le statut d'un principe d'animation, apportant la vie au corps et assumant des fonctions organiques ; en deuxième lieu, il entend s'approprier le vocabulaire courant, en le corrigeant si besoin mais tout en tenant compte des significations dont il est ordinairement porteur ; en dernier lieu, il est contraint par les écarts qui existent entre les termes latins et les termes français. Pour autant, certains mots employés par lui dans ce passage crucial semblent contrevenir à la rigueur qu'il revendique. Ainsi, il est parfaitement fondé à désigner « la chose qui pense » comme l'entendement (*intellectus*) ou la raison (*ratio*). En revanche, *mens* et *animus* risquent d'être trop généraux et d'évoquer l'union de cette âme avec le corps.

Comme tout geste chirurgical, le geste philosophique cartésien de la « Deuxième méditation » est un acte à visée thérapeutique mais le procédé est en lui-même traumatique. Il instaure provisoirement une situation tout à fait anormale, qui rend nécessaire la poursuite des soins en vue d'une guérison complète et, bien qu'il ne le fasse que pour améliorer la situation, il représente un risque. Les difficultés lexicales que nous venons de signaler, tout comme la confusion des lecteurs et correspondants de Descartes face au dualisme, donnent la mesure de ce risque. Il faut à tout prix atteindre la dernière étape du processus, celle par laquelle se trouve pleinement rétabli le « vrai homme »[4] : l'union d'une âme complète et d'un corps. En effet, il ne suffit pas de diagnostiquer le trouble d'une âme que la fréquentation du

[1] AT, IX-1, p. 21 (nous soulignons).
[2] AT, VII, p. 27.
[3] Sur ces difficultés lexicales, cf. la lettre à Mersenne du 21 avril 1641, AT, III, p. 361-362 ; « Réponses aux Cinquièmes objections », AT, VII, p. 356.
[4] AT, VI, p. 59.

corps a prédisposé à l'erreur plutôt qu'à la vérité ; il ne suffit pas encore de réformer cette âme pour qu'elle retrouve son aptitude pour le vrai par le plein exercice de ses facultés intellectuelles ; il ne suffit pas non plus de lui ménager une convalescence solitaire au gré de laquelle elle pourra à sa guise méditer sans être encombrée ni perturbée par la présence du corps ; il faut même aller jusqu'à lui donner les moyens de continuer à penser sainement, y compris et surtout dans l'union restaurée avec le corps. La vraie santé de l'âme se mesure à cette aune : sa capacité à poursuivre sur la voie de la vérité et de la connaissance sans se laisser de nouveau détourner de son but par le corps et les sens.

b) Une greffe devenue impossible ?

De la même façon qu'il est possible d'identifier le moment où, au moyen d'un doute agissant comme un scalpel conceptuel, Descartes a isolé l'âme du corps puis la chose qui pense du reste de l'âme, on est capable de cerner le moment où devrait avoir lieu la réunion de ces éléments, dans l'économie des *Méditations métaphysiques* tout particulièrement. Certes, refermer la brèche que le doute avait ouverte, Descartes s'y emploie depuis la « Deuxième méditation » avec le cogito, puis avec les preuves de l'existence de Dieu ou encore « la règle générale » selon laquelle ce qui est conçu clairement et distinctivement ne peut qu'être vrai. Mais à bien des égards, la fonction essentielle de cette séquence qui couvre les deuxième, troisième et quatrième « Méditations » est de remettre en état de marche des facultés de connaissance que les préjugés de l'enfance ont longtemps rendues inefficaces. A compter de la « Cinquième méditation », Descartes maîtrise de nouveau ses facultés, comme en témoigne la conclusion de la « Quatrième méditation » :

> Au reste je n'ai pas seulement appris aujourd'hui ce que je dois éviter pour ne plus faillir, mais aussi ce que je dois faire pour parvenir à la connaissance de la vérité.[1]

Il annonce donc au début de la « Cinquième méditation » qu'il peut dorénavant

[1] *Id*., p. 50

utiliser ses facultés intellectuelles restaurées pour reconstituer des connaissances dont il avait dû se défaire :

> Maintenant (après avoir remarqué ce qu'il faut faire ou éviter pour parvenir à la connaissance de la vérité), ce que j'ai principalement à faire, est d'essayer de sortir et me débarrasser de tous les doutes où je suis tombé ces jours passés, et voir si l'on ne peut rien connaître de certain touchant les choses matérielles.[1]

Toutefois, il ne s'intéresse pas dès cette « Cinquième méditation » à l'existence des choses matérielles puisqu'il prend le temps de se pencher sur leur essence. Le moment crucial pour nous est donc reporté à la « Sixième méditation » et, pour entériner le fait qu'il va vraiment clore la réflexion ouverte par le doute, il en ressaisit les étapes majeures :

> Et premièrement je rappellerai dans ma mémoire quelles sont les choses que j'ai ci-devant tenues pour vraies, comme les ayant reçues par les sens, et sur quels fondements ma créance était appuyée. En après, j'examinerai les raisons qui m'ont obligé depuis à les révoquer en doute. Et enfin je considérerai ce que j'en dois maintenant croire.[2]

On assiste en effet à une revue des anciennes opinions de Descartes issues des sens, parmi lesquelles figure en première place la croyance en l'existence de son corps[3]. Il tient ensuite à dire que ces anciennes opinions étaient soutenues par quelques raisons qui contribuaient à les rendre vraisemblables[4], ce qui ne les a toutefois pas mises à l'abri du doute[5]. C'est ainsi qu'il se retrouve, au milieu de cette « Sixième méditation », à devoir poser à nouveaux frais la question de l'existence

---

[1] *Id*.
[2] *Id*., p. 59.
[3] *Id*. : « Premièrement donc j'ai senti que j'avais une tête, des mains, des pieds, et tous les autres membres dont est composé ce corps que je considérais comme une partie de moi-même, ou peut-être aussi comme le tout ».
[4] *Id*., p. 60 : « Ce n'était pas aussi sans quelque raison que je croyais que ce corps (lequel par un certain droit particulier j'appelais mien) m'appartenait plus proprement et plus étroitement que pas un autre. Car en effet je n'en pouvais jamais être séparé comme des autres corps ; je ressentais en lui et pour lui tous mes appétits et toutes mes affections ; et enfin j'étais touché des sentiments de plaisir et de douleur en ses parties, et non pas en celles des autres corps qui en sont séparés ».
[5] *Id*., p. 60-61 : « Mais par après plusieurs expériences ont peu à peu ruiné toute la créance que j'avais ajoutée aux sens ».

des corps en général et de son corps en particulier[1] en convoquant pour ce faire la célèbre analogie de l'âme dans le corps et du pilote en son navire[2] :

> La nature m'enseigne aussi par ces sentiments de douleur, de faim, de soif, etc., que je ne suis pas seulement logé dans mon corps, ainsi qu'un pilote en son navire, mais, outre cela, que je lui suis conjoint très étroitement et tellement confondu et mêlé, que je compose comme un seul tout avec lui.[3]

Nous croyons légitime de lire le passage du pilote en son navire comme le pendant de la formule de la « Deuxième méditation » dans laquelle il avait opéré la réduction du moi à la seule *res cogitans* : « je ne suis donc, précisément parlant, qu'une chose qui pense ». Tout ce que ce « *præcise tantum* » éclipsait peut-il reparaître à présent ? Et le peut-il dans des conditions satisfaisantes ? Si nous devions déterminer le point de la chaîne des raisons où il convient de situer la question de l'interaction du corps et de l'âme, afin de ne pas commettre la même erreur que Regius, Arnauld ou Elisabeth, ce moment s'imposerait comme le plus judicieux. C'est donc dans ces lignes qu'il devient enfin pertinent de se demander si Descartes réussit à concevoir l'union des deux substances, pensante et étendue, en l'être humain.

Cette analogie de l'âme-pilote et du corps-navire[4] n'est autre que la reprise d'une autre image dont Descartes se sert dans le traité *De l'homme* de 1633. Après avoir exclusivement parlé du corps et de la façon mécaniste de rendre compte de ses mouvements, Descartes s'y intéresse à l'âme qui lui est associée et qu'il présente comme le fontainier à l'œuvre dans le réseau hydraulique :

---

[1] *Id*., p. 61 : « Mais maintenant que je commence à me mieux connaître moi-même et à découvrir plus clairement l'auteur de mon origine, je ne pense pas à la vérité que je doive témérairement admettre toutes les choses que les sens semblent nous enseigner, mais je ne pense pas aussi que je les doive toutes généralement révoquer en doute ».

[2] Pour un commentaire des sources de cette expression, voir F. Manzini, « II. Comme un pilote en son navire », le *Bulletin cartésien XXXI*, publié dans *Archives de philosophie*, tome 66, Paris, Centre Sèvres, 2003, p. 163-169.

[3] *Id*., p. 64.

[4] Voir à ce propos l'article de Delphine Kolesnik- Antoine intitulé « "Comme un pilote en son navire", Arnauld lecteur de la VI^{ème} Méditation » dans *Union et distinction de l'âme et du corps : lectures de la VI^{ème} Méditation*, Paris, Editions Kimé, 1998, p. 100-128. Nous rejoignons ces analyses sur la pertinence partielle de l'analogie. Voir également Delphine Kolesnik-Antoine, *L'Homme cartésien, « la force qu'a l'âme de mouvoir le corps »*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2009, notamment p. 151-154.

> Et enfin quand l'*âme raisonnable* sera en cette machine, elle y aura son siège principal dans le cerveau, et sera là comme le fontainier, qui doit être dans les regards où se vont rendre tous les tuyaux de ces machines, quand il veut exciter, ou empêcher, ou changer en quelque façon leurs mouvements.[1]

En 1637, dans *Le Discours de la méthode*, Descartes se réfère explicitement à ce qu'il écrivait quatre ans plus tôt dans ce traité qu'il n'a pas publié. Mais, au lieu de recourir de nouveau à la comparaison avec le fontainier qu'il avait alors utilisée, il lui substitue celle du marin :

> J'avais décrit après cela l'âme raisonnable, et fait voir qu'elle ne peut aucunement être tirée de la puissance de la matière, ainsi que les autres choses dont j'avais parlé, mais qu'elle doit expressément être créée ; et comment il ne suffit pas qu'elle soit logée dans le corps humain ainsi qu'un pilote en son navire, sinon peut-être pour mouvoir ses membres, mais qu'il est besoin qu'elle soit jointe et unie plus étroitement avec lui pour avoir, outre cela, des sentiments et des appétits semblables aux nôtres, et ainsi composer un vrai homme.[2]

Deux différences significatives démarquent cette analogie de la précédente. D'une part, la relation n'est plus la même car le marin se trouve inclus dans le bateau depuis l'embarquement jusqu'au débarquement, d'une façon qui évoque plus directement la situation de l'âme logée dans un corps depuis la naissance jusqu'à la mort. Le fontainier est extérieur au réseau hydraulique et a besoin des regards pour intervenir sur le circuit ; il n'habite pas la fontaine. D'autre part, l'image du fontainier n'est que descriptive et ne possède pas la dimension critique que l'on trouve dans l'image du pilote, dont Descartes souligne l'insuffisance – sans lui ôter néanmoins toute pertinence. En effet, c'est la capacité du fontainier à produire des mouvements dans la fontaine[3] (en ouvrant ou fermant une vanne par exemple) qui évoque les mouvements volontaires que l'âme initie dans le corps et justifie l'emploi de cette image. Le pilote, en utilisant le gouvernail, est lui aussi la cause des mouvements de

[1] AT, XI-1, p. 131-132.
[2] AT, VI, p. 59.
[3] « Exciter, ou empêcher, ou changer en quelque façon leurs mouvements » dit le traité.

son navire[1]. Cela illustre donc convenablement l'action de l'âme sur le corps mais ne peut décrire en revanche l'action du corps sur l'âme[2]. Ces passions de l'âme constituent l'angle mort des deux analogies mais Descartes ne le relève pas dans le traité *De l'homme* alors qu'il le met en relief dans *Le Discours de la méthode*. Et c'est cette image-là, et non la première, qui sera reprise dans la sixième des *Méditations métaphysiques* dans le passage déjà cité, que viennent immédiatement prolonger les lignes suivantes, porteuses d'une seconde évocation de cette même image :

> Car, si cela n'était, lorsque mon corps est blessé, je ne sentirais pas pour cela de la douleur, moi qui ne suis qu'une chose qui pense, mais j'apercevrais cette blessure par le seul entendement, comme un pilote aperçoit par la vue si quelque chose se rompt dans son vaisseau ; et lorsque mon corps a besoin de boire ou de manger, je connaîtrais simplement cela même, sans en être averti par des sentiments confus de faim et de soif. Car en effet tous ces sentiments de faim, de soif, de douleur, etc., ne sont autre chose que de certaines façons confuses de penser, qui proviennent et dépendent de l'union et comme du mélange de l'esprit avec le corps.[3]

Dans cette entreprise d'élucidation de l'union que forment ensemble le corps et l'âme, les affects de plaisir et de douleur d'une part, de faim et de soif d'autre part, jouent un rôle décisif qu'il est donc nécessaire d'éclairer. Ils sont sollicités une première fois pour fonder la croyance en l'existence du corps. Ces affects se présentent à notre esprit accompagnés de l'idée qu'ils proviennent de l'extérieur et que leur source se trouve dans le corps. Mais il se pourrait que cette information soit trompeuse et qu'en dehors de l'esprit, ils ne correspondent à rien. En se référant à la caution divine sur la vérité des idées claires et distinctes, il démontre que ces affects ne peuvent pas être illusoires et renvoient bien à un corps. Nous avons un corps et nous le savons par les interactions entre l'âme et lui :

> Or il n'y a rien que cette nature m'enseigne plus expressément, ni plus sensiblement, sinon que j'ai un corps qui est mal disposé quand je sens de la douleur, qui a besoin de manger ou de boire, quand j'ai les sentiments de la faim

[1] « Mouvoir ses membres » dit le *Discours*.
[2] « Avoir, outre cela, des sentiments et des appétits semblables aux nôtres », dans les termes du *Discours*.
[3] AT, IX-1, p.64.

> ou de la soif, etc. Et partant je ne dois aucunement douter qu'il n'y ait en cela quelque vérité.[1]

L'analogie de l'âme-pilote et du corps-navire intervient exactement en ce point de l'œuvre. Il importe de le souligner pour comprendre à quel point elle est en défaut par rapport au cadre que le texte vient tout juste de définir : alors même qu'il est désormais acquis qu'on ne rend convenablement compte de l'union du corps et de l'âme qu'en expliquant aussi bien l'action de l'âme sur le corps que celle du corps sur l'âme, Descartes recourt à une analogie qui ne satisfait pas les exigences qu'il a lui-même posé, ce qu'il reconnaît d'ailleurs sans détour.

D'une part, il assume le manque de pertinence de l'analogie s'agissant des passions de l'âme : tandis que l'âme est affectée par les événements qui éprouvent le corps, le pilote ne ressent rien de ce qui arrive au navire. Le deuxième aspect de l'âme, que la « Deuxième méditation » avait isolé en son temps pour laisser le champ libre à la chose qui pense, n'est pas restauré là où pourtant on s'attendrait à ce qu'il le soit. Cette interaction demeure mystérieuse. On sait qu'elle se produit, on ignore en revanche toujours comment. D'autre part, l'action de l'âme sur le corps n'est guère mieux prise en charge. Certes, on conçoit que l'âme dirige le corps comme le pilote conduit son navire. Mais le point essentiel est doublement manqué : l'action du pilote sur le navire est causée par un corps (celui du pilote) sur un autre corps (celui du navire), exactement de la même façon qu'une boule agit sur une autre qu'elle heurte. On passe donc à côté de l'union substantielle que le corps forme avec l'âme mais que le pilote ne constitue pas du tout avec son navire, pas plus que les deux boules entre elles. On esquive également la difficulté que représente la différence de nature entre la substance pensante et la substance étendue en lui substituant l'interaction entre deux corps.

En ce sens, on peut légitimement conclure que l'homme de la fin des *Méditations métaphysiques* n'est pas encore « le vrai homme » du *Discours*. C'est un être morcelé, dont on possède les différentes pièces sans être encore parvenu à les réunir. Voilà pourquoi la thérapeutique mobilisée par Descartes dans cette œuvre, si admirable qu'elle soit, n'est que partielle. A bien des égards, elle n'est pas tant

[1] *Id*., p. 64.

thérapie de l'âme que thérapie de l'entendement. C'est la chose qui pense, en tant que sa pensée est un effort vers le vrai et la connaissance, que Descartes a soignée. Mais l'âme en tant qu'elle est jointe ou peut être jointe à un corps reste en souffrance, principalement parce qu'il n'appartient pas à la métaphysique de la prendre en charge. Les œuvres ultérieures ou parallèles aux *Méditations métaphysiques*, comme *Les Passions de l'âme* ou la correspondance, donneront à Descartes l'occasion d'adjoindre à la thérapie de l'entendement une thérapie des passions qui sera en même temps une thérapie de la volonté.

Chapitre IX

Une thérapie de la volonté

Il est apparu que la mise en œuvre de la méthode cartésienne révélait quelque chose de la vie de l'esprit que Descartes ne s'attendait peut-être pas à trouver sur son chemin mais dont il lui a bien fallu tenir compte : il ne suffit pas de fournir à la raison une procédure rigoureuse afin qu'en la suivant, elle aboutisse plus sûrement à la vérité ; il est en outre nécessaire qu'elle, qui exécute scrupuleusement les opérations de la méthode, soit convenablement disposée à rechercher et à accueillir la connaissance. Faute de cela, n'apercevant pas clairement les causes des erreurs que systématiquement elle répète, elle se condamne à en être toujours la victime et à manquer la vérité. A ce titre, Les Méditations métaphysiques *sont le moment de l'œuvre cartésienne dans lequel la source de ce défaut – les préjugés sensualistes de l'enfance – mais aussi la manière d'y remédier, se trouvent exposées. Avec les « Réponses aux Objections » et diverses pièces de la correspondance de cette période, elles fournissent tous les éléments nécessaires à ce qui pourrait constituer, mis en forme autrement, un traité cartésien de la réforme ou de l'amendement de l'entendement.*

Il est donc vraisemblable que la philosophie de Descartes soit, elle aussi, une médecine de l'âme et que, de ce fait, les écoles hellénistiques et romaines ne marquent pas la fin d'un usage thérapeutique de la philosophie. Pour autant, nous aurions tort de cantonner cette fonction médicale au seul entendement, si important soit-il dans le projet cartésien. Dans l'activité de connaissance elle-même, la coopération entre l'entendement et la volonté nous incite fortement à examiner ce qu'il en est de cette autre faculté majeure. Existe-t-il des pathologies de la volonté comme il y en a pour l'entendement ? Et si oui, quelles en sont les causes ? Que propose Descartes pour y remédier ? Une telle question, déjà considérable d'un point de vue gnoséologique, pourrait devenir plus stratégique encore dans le registre moral.

1. Résolution et irrésolution

a) Plus qu'une qualité, la vertu même.

S'il est vrai que nous nous en sommes pour l'instant assez largement tenus au domaine de la connaissance et à la contribution que Descartes voulut y apporter, considérant comme des maladies de l'âme les divers obstacles qui pouvaient affecter sa puissance de connaître, il est désormais temps de nous aventurer également sur le terrain de la morale. Examinons les maladies de l'âme qui pourraient l'empêcher d'atteindre non seulement le vrai, mais également le bien. Franchissons, pour reprendre le mot de Denis Kambouchner, « la frontière, jusqu'à nouvel ordre consistante, entre le domaine de la science et celui de la vie pratique »[1].

Si l'on devait dresser un portrait psychologique du philosophe en se fondant sur son œuvre – entreprise probablement hasardeuse, il faut en convenir – on aurait quelques raisons de penser que le défaut qui l'insupportait le plus était l'irrésolution et qu'au contraire, la qualité qu'il estimait le plus était la constance dans les résolutions prises[2]. On peut en effet lire, dans une lettre de Descartes à Mersenne en date du 18 mars 1630, cette critique à propos d'un ami qu'il enjoignait pourtant, un an auparavant[3] à se montrer plein de résolution dans ses projets :

> Après tout, je plains fort Mr Ferrier et voudrais bien pouvoir, sans trop d'incommodité, soulager sa mauvaise fortune; car il la mérite meilleure, et je ne connais en lui de défaut, sinon qu'il ne fait jamais son compte sur le pied des choses présentes, mais seulement de celles qu'il espère ou qui sont passées, et

[1] *L'homme des passions*, Tome II, Paris, Albin Michel, 1995, p. 158.
[2] Pierre Guenancia parle à ce propos de « l'extrême importance de la résolution et de la détermination dans la morale cartésienne ». Cf. *Lire Descartes*, Paris, Gallimard, 2000, p. 229.
[3] Lettre à Ferrier du 18 juin 1629 : « Mais si vous êtes en doute de venir, venez plutôt tout nu que d'y manquer. Je serais pourtant bien aise d'apprendre que ce fût l'abondance et la commodité qui vous en empêchât; mais si c'était la nécessité, je croirais que vous auriez manqué de courage, car il n'y a rien qui vous y doive si tôt faire résoudre; et même une médiocre fortune, ou bien de légères espérances ne vous doivent pas retarder, si vous avez l'ambition de faire quelque chose qui passe le commun: car toutes mes règles sont fausses, ou bien, si vous venez, je vous donnerai moyen d'exécuter de plus grandes choses que vous n'espérez » (AT, I, p. 15). Ferrier ne viendra pas et n'aura pas la constance que désirait Descartes dans son travail, au point que le philosophe s'en agacera et qu'une brouille s'en suivra. La lettre à Mersenne du 4 novembre 1630 (AT, I, p. 171-176) et celle à Ferrier du 2 décembre 1630 (AT, I, p. 183-187) montrent à quel point cette relation s'est dégradée.

qu'il a une certaine irrésolution qui l'empêche d'exécuter ce qu'il entreprend.[1]

Et une autre lettre à Mersenne, d'avril 1637, indique combien Descartes redoute d'être lui-même affecté par ce défaut :

> Je trouve que vous avez bien mauvaise opinion de moi, et que vous me jugez bien peu ferme et peu résolu en mes actions, de penser que je doive déliberer sur ce que vous me mandez de changer mon dessein, et de joindre mon premier discours à ma Physique, comme si je la devais donner au libraire dès aujourd'hui à lettre vue.[2]

Corrélativement à cette plainte contre le défaut d'irrésolution, on voit que Descartes présente la résolution comme une vertu qui a, à ses yeux, une particulière importance, au point qu'il lui accorde une place de choix dans le commentaire du traité de Sénèque, *De la vie heureuse*, qu'il envoie à la princesse Elisabeth. Descartes a commencé par distinguer deux sortes de contentement : le premier, provoqué par un ensemble de circonstances favorables mais hasardeuses, est appelé bonheur ; le second, qu'on ne doit qu'à soi-même et à l'usage que l'on fait de ses facultés, est nommé béatitude. Se concentrant sur celui-ci, Descartes précise qu'il résulte de trois conditions, qui reprennent les maximes de la morale par provision. Mais l'énoncé de la deuxième condition lui permet également de proposer une définition de la vertu et de l'associer étroitement à la béatitude. C'est ainsi que la résolution se trouve au point d'intersection de la vertu et de la béatitude :

> La seconde, qu'il ait une ferme et constant résolution d'exécuter tout ce que la raison lui conseillera, sans que ses passions ou ses appétits l'en détournent; et c'est la fermeté de cette résolution, que je crois devoir être prise pour la vertu, bien que je ne sache point que personne l'ait jamais ainsi expliquée; mais on l'a divisée en plusieurs espèces, auxquelles on a donné divers noms, à cause des divers objets auxquels elle s'étend.[3]

Cette approche de la vertu, que Descartes présente comme nouvelle, reçoit une confirmation deux ans plus tard, dans la lettre à la reine Christine de Suède du 20

[1] AT, I, p. 132.
[2] AT, I, p. 348.
[3] Lettre à Elisabeth du 4 août 1645, AT, IV, p. 265.

novembre 1647 :

> Car, pour les biens du corps et de la fortune, ils ne dépendent point absolument de nous ; et ceux de l'âme se rapportent tous à deux chefs, qui sont, l'un de connaître, et l'autre de vouloir ce qui est bon ; mais la connaissance est souvent au delà de nos forces ; c'est pourquoi il ne reste que notre volonté, dont nous puissions absolument disposer. Et je ne vois point qu'il soit possible d'en disposer mieux, que si l'on a toujours une ferme et constante résolution de faire exactement toutes les choses que l'on jugera être les meilleures, et d'employer toutes les forces de son esprit à les bien connaître. C'est en cela seul que consistent toutes les vertus ; c'est cela seul qui, à proprement parler, mérite de la louange et de la gloire ; enfin c'est de cela seul que résulte toujours le plus grand et le plus solide contentement de la vie. Ainsi j'estime que c'est en cela que consiste le souverain bien.
>
> Et par ce moyen je pense accorder les deux plus contraires et plus célèbres opinions des anciens, à savoir celle de Zénon, qui l'a mis en la vertu ou en l'honneur, et celle d'Épicure, qui l'a mis au contentement, auquel il a donné le nom de volupté. Car, comme tous les vices ne viennent que de l'incertitude et de la faiblesse qui suit l'ignorance, et qui fait naître les repentirs ; ainsi la vertu ne consiste qu'en la résolution et la vigueur avec laquelle on se porte à faire les choses qu'on croit être bonnes, pourvu que cette vigueur ne vienne pas d'opiniâtreté, mais de ce qu'on sait les avoir autant examinées, qu'on en a de pouvoir.[1]

On retrouve dans cet extrait la même distinction entre deux sortes de contentement, l'un qui ne dépend pas absolument de soi et qui est en l'occurrence plus précisément rapporté aux biens du corps et de la fortune ; l'autre qui est en notre pouvoir et repose sur le bon usage de nos facultés. Mais, contrairement à la lettre à Elisabeth d'août 1645, Descartes opère une seconde distinction : parmi les facultés dont on peut tirer ce contentement de soi qu'on appelle la béatitude, l'une permet de connaître et l'autre de vouloir. Il est vrai que la distinction entre la raison et la volonté était implicitement à l'œuvre dans la lettre à Elisabeth. Pourtant, la lettre à Christine de Suède ne fait pas que l'expliciter. Elle ajoute à ceci l'idée que la béatitude issue du bon usage de la raison est plus difficile à éprouver (« la connaissance est souvent

[1] AT, V, p. 83-84.

au-delà de nos forces ») et qu'on a par conséquent tout intérêt à privilégier la béatitude que procure la volonté. A nouveau, l'usage convenable de la volonté est décrit comme étant à la fois la source de la béatitude et comme la définition même de la vertu.

Ceci étant établi, peut-on considérer que l'irrésolution est une pathologie de la volonté et que la résolution en est un signe de bonne santé ? La réponse à cette double question passe nécessairement par l'éclaircissement de cette notion : de quoi parle Descartes quand il emploie ce terme ? Nous pensons pouvoir repérer quatre sens distincts de ce terme, au fil des œuvres.

b) Les quatre acceptions de la résolution.

En premier lieu, nous relevons plusieurs passages dans lesquels la résolution est synonyme de volonté ou de décision. Cet emploi est le plus commun et le plus anodin, le terme n'étant pas alors élevé à la dignité de concept philosophique. Descartes a recours à ce premier sens dans sa lettre à Mersenne du 3 mai 1632 :

> Mon Révérend Père,
>
> J'ai reçu trois de vos lettres quasi en même temps, l'une du Vendredi Saint, l'autre du jour de Pâques, et l'autre de quatre jours après, avec le livre d'Analyse, je n'y ai pas fait plus tôt réponse, parce que j'étais incertain du lieu où je passerais cet été, et j'attendais que je me fusse résolu, afin de vous pouvoir mander l'adresse pour m'écrire.[1]

On le retrouve dans une autre lettre à Mersenne, datée de mars 1636 :

> Ce qui m'a fait différer de vous faire réponse, a été que j'espérais de vous mander bientôt que j'étais occupé à faire imprimer. Car je suis venu à ce dessein en cette ville; mais les Elzeviers qui témoignaient auparavant avoir fort envie d'être mes libraires, s'imaginant, je crois, que je ne leur échapperais pas

[1] AT, I, p. 244-245.

> lorsqu'ils m'ont vu ici, ont eu envie de se faire prier, ce qui est cause que j'ai résolu de me passer d'eux; et quoique je puisse trouver ici assez d'autres libraires, toutefois je ne résoudrai rien avec aucun, que je n'aie reçu de vos nouvelles, pourvu que je ne tarde point trop à en recevoir.[1]

En deuxième lieu, la résolution désigne le plus souvent, sous la plume de Descartes, une volonté forte et non plus anodine, à laquelle on peut accorder deux caractéristiques. Tout d'abord, c'est une volonté qui s'installe dans la durée et qui ne doit pas laisser bientôt la place à une volonté différente. Elle marque la constance et la fermeté de Descartes dans ses projets, dès lors qu'ils revêtent à ses yeux une certaine importance. Ainsi, dans sa correspondance, c'est un terme qu'il utilise plusieurs fois pour parler de son choix de faire imprimer ou de ne pas publier certains de ses écrits[2] ; ou encore pour traiter de sa décision de vivre en un lieu où il pourrait se consacrer à son travail en s'épargnant les mondanités et par conséquent, d'entreprendre parfois un voyage qui l'éloigne de ce refuge[3]. Deux des rares occurrences du terme dans *Les Méditations métaphysiques* vont également dans ce sens mais le texte dans lequel la résolution est la plus présente est *Le Discours de la méthode*[4]. Le plus emblématique des extraits sur ce point est la formulation de la

[1] AT, I, p. 338.

[2] Cf. par exemple la lettre à Mersenne du 15 avril 1630, AT, I, 137 (« Au reste je passe si doucement le temps en m'instruisant moi-même, que je ne me mets jamais à écrire en mon Traité que par contrainte, et pour m'acquitter de la résolution que j'ai prise qui est, si je ne meurs, de le mettre en état de vous l'envoyer au commencement de l'année 1633 ») ; à Mersenne, du 25 novembre 1630, AT, I, p. 179 (« Et je ne pense pas après ceci me résoudre jamais plus de faire rien imprimer, au moins moi vivant ») ; à Mersenne, de février 1634, AT, I, p. 285 (« Je vous y mandais tout au long la raison qui m'empêchait de vous envoyer mon Traité, laquelle je ne doute point que vous ne trouviez si légitime, que tant s'en faut que vous me blâmiez de ce que je me résous à ne le faire jamais voir à personne, qu'au contraire vous seriez le premier à m'y exhorter, si je n'y étais pas déjà tout résolu »).

[3] Cf. la lettre à Huygens du 12 juin 1637, AT, I, p. 638 (« En effet, je puis dire que dès lors que je me résolus de quitter mon pays, et de m'éloigner de mes connaissances, afin de passer une vie plus douce et plus tranquille que je n'avais fait auparavant, je ne me fusse point avisé de me retirer en ces Provinces, et de les préférer à quantité d'autres endroits où il n'y avait aucune guerre, et où la pureté et la sécheresse de l'air semblaient plus propres aux productions de l'esprit, si la grande opinion que j'avais de Son Altesse ne m'eût fait extraordinairement fier à sa protection et à sa conduite ») ; à Picot, du 1er avril 1644 (« Je suis résolu d'aller voir cet été à Paris ce qu'on y fait; et si j'y trouve l'air assez bon pour y pouvoir demeurer sans incommodité ») ; à Huygens, du 8 décembre 1647, AT, V, p. 654 (« Ce n'est que cette promesse et quelques autres considérations particulières, qui me feront reprendre le chemin de Paris dans peu de mois, sans qu'aucune chose qu'on m'ait promise de la part du Roi m'y oblige, ni que j'aie pour cela résolu d'y passer le reste de mes jours. »).

[4] Sans prétendre à l'exhaustivité, on mentionnera deux passages de la première partie : AT, VI, p. 9 (« Et me résolvant de ne chercher plus d'autre science que celle qui se pourrait trouver en moi-même, ou bien dans le grand livre du monde, j'employai le reste de ma jeunesse à voyager ») et AT, VI, p. 10 (« Mais après que j'eus employé quelques années à étudier ainsi dans le livre du monde et à tâcher d'acquérir quelque expérience, je pris un jour résolution d'étudier aussi en moi-même, et d'employer toutes les forces de mon esprit à choisir les chemins que je devais suivre ») ; un passage de la

deuxième maxime de la morale par provision, au milieu de la troisième partie :

> Ma seconde maxime était d'être le plus ferme et le plus résolu en mes actions que je pourrais, et de ne suivre pas moins constamment les opinions les plus douteuses, lorsque je m'y serais une fois déterminé, que si elles eussent été très assurées. Imitant en ceci les voyageurs qui, se trouvant égarés en quelque forêt, ne doivent pas errer en tournoyant tantôt d'un côté tantôt d'un autre, ni encore moins s'arrêter en une place, mais marcher toujours le plus droit qu'ils peuvent vers un même côté, et ne le changer point pour de faibles raisons, encore que ce n'ait peut-être été au commencement que le hasard seul qui les ait déterminés à le choisir : car par ce moyen, s'ils ne vont justement où ils désirent, ils arriveront au moins à la fin quelque part où vraisemblablement ils seront mieux que dans le milieu d'une forêt.[1]

La deuxième caractéristique de la résolution ainsi comprise est qu'elle exige du sujet qu'il surmonte une difficulté et renonce à ce qui dans un premier temps l'attirait davantage ou plus immédiatement. On peut d'ailleurs y voir une cause de l'irrésolution : l'incapacité à passer outre la première intention pour accomplir la seconde. Souvent, lorsque Descartes écrit « j'ai résolu de… », il convient de comprendre « bien qu'il m'en coûte, j'ai choisi ceci plutôt que cela ». Le parti finalement n'est alors pas sans inconvénient mais, au terme d'une évaluation des différentes options, il s'est imposé, sinon comme le meilleur, du moins comme un moindre mal. C'est pourquoi il est judicieux de s'interroger sur la nature de l'obstacle qui a exigé de la volonté un effort important. Le texte qui nous a manifesté cet aspect de la résolution cartésienne est le suivant :

> Je vous supplie très humblement de croire que ce n'a été qu'avec une très grande répugnance que j'ai répondu à ces septièmes objections qui précèdent ma lettre au R. P. Dinet, laquelle vous avez vue; et il m'y a fallu employer la

---

deuxième partie : AT, VI, p. 16-17 (« Mais, comme un homme qui marche seul et dans les ténèbres, je me résolus d'aller si lentement et d'user de tant de circonspection en toutes choses que, si je n'avançais que fort peu, je me garderais bien, au moins, de tomber ») ; enfin, un passage de la sixième partie : AT, VI, p. 78 (« j'ai résolu de n'employer le temps qui me reste à vivre à autre chose qu'à tâcher d'acquérir quelque connaissance de la nature qui soit telle qu'on en puisse tirer des règles pour la médecine, plus assurées que celles qu'on a eues jusqu'à présent »).

[1] Pour un commentaire et un prolongement de cette maxime et notamment de la métaphore du voyageur égaré dans une forêt, voir Denis Moreau, *Dans le milieu d'une forêt, Essai sur Descartes et le sens de la vie*, Paris, Bayard, 2012.

> même résolution qu'à me faire couper un bras ou une jambe, si j'y avais quelque mal auquel je ne susse point de remède plus doux; car j'ai toujours eu une grande vénération et affection pour votre Compagnie. Mais ayant su le peu d'estime qu'on avait fait de mes écrits, en des disputes publiques à Paris, il y a deux ans, et voyant que nonobstant les très humbles prières que j'avais faites, qu'on me voulût avertir de mes fautes, si on les connaissait, afin que je les corrigeasse, plutôt que de les blâmer en mon absence et sans m'ouïr, on continuait à les mépriser d'une façon qui pourrait me rendre ridicule auprès de ceux qui ne me connaissent pas, je n'ai pu imaginer de meilleur remède que celui dont je me suis servi.[1]

On mesure la force de volonté nécessaire à la décision de se faire amputer un membre, alors que notre premier mouvement est de rejeter totalement cette éventualité. De la même façon, Descartes se dit très réticent à entrer dans une querelle avec les jésuites mais s'y résout parce qu'il estime que ne pas le faire reviendrait à se mettre dans une situation plus insupportable encore que de le faire. A la racine de la résolution ainsi comprise, il y a donc un problème issu de la concurrence de deux partis dont aucun ne s'impose avec la force de l'évidence et dont aucun n'est exempt d'inconvénient. Le choix à faire réclame du courage.

Cette interprétation est, nous semble-t-il, celle qui doit prévaloir dans la lecture de certains échanges de la correspondance de Descartes où il est question de son départ pour Stockholm, à l'invitation de la reine Christine de Suède. La perspective d'un tel voyage inquiète Descartes qui en redoute les conséquences pour sa santé mais il passe outre ses réticences et accepte de se rendre auprès de la souveraine. Les lettres échangées avec Chanut en porte le témoignage :

> Si votre dernière lettre du 6 mars m'eût été rendue au temps que les messagers la devaient apporter, je crois que j'aurais eu l'honneur de vous voir à Stockholm, avant que vous eussiez reçu celle-ci; mais, ayant été retenue 12 ou 13 jours entre La Haye et Alkmaar, il est arrivé que Mr l'Amiral Flemming a pris la peine de venir ici, avant qu'elle m'eût appris qui il était; en sorte que, bien qu'il ait usé de plus de civilités que je n'en méritais, pour me convier à faire le voyage en sa compagnie, il ne m'a pas semblé que cela me dût faire prendre une résolution

[1] Lettre au Père Vatier du 17 novembre 1642, AT III, p. 595-596.

> contraire à ce que je vous avais écrit quelques jours auparavant, à savoir, que j'attendrais l'honneur de recevoir encore une fois de vos lettres, avant que je parte d'ici.[1]

On notera à cet égard la formulation très paradoxale d'une autre lettre à Chanut à propos de ce même voyage, dans lequel il annonce que l'autorité de la reine est telle qu'il ne délibère pas sur la question de sa venue à Stockholm et qu'il obtempère. Le verbe « se résoudre » qu'il emploie à ce moment prend presque le sens de « se résigner ». Pourtant, on sait par ailleurs que ce voyage coûte à Descartes et on est tenté de lire, par delà les formules de politesse, qu'il faut toute l'autorité et la réputation de Christine de Suède pour conduire Descartes à ne pas décliner sa proposition, malgré ses hésitations :

> La dernière [lettre] que vous avez pris la peine de m'adresser à Paris, n'est point parvenue jusqu'à moi; mais je viens d'en recevoir la copie par le soin de Mr Brasset, et je tiens à une très insigne faveur d'apprendre par elle, qu'il plaît à la Reine de Suède que j'aie l'honneur de lui aller faire la révérence. J'ai tant de vénération pour les hautes et rares qualités de cette Princesse, que les moindres de ses volontés sont des commandements très absolus à mon regard : c'est pourquoi je ne mets point ce voyage en délibération, je me résous seulement à obéir.[2]

Dans un registre plus directement philosophique, le projet cartésien de liquidation des anciennes opinions et de refonte des savoirs est une résolution de ce type. Certes, Descartes l'embrasse totalement mais il n'en ignore ni n'en cache l'inconfort, voire les dangers. Il a parfaitement conscience du fait que le gain qu'il réalisera dans sa quête de vérité s'accompagnera de quelques pertes. Ces sacrifices font l'objet de quelques lignes d'Adrien Baillet dans sa *Vie de Monsieur Descartes* :

> Il s'aperçut bientôt qu'il n'est pas aussi aisé à un homme de se défaire de ses préjugés, que de brûler sa maison. Il s'était déjà préparé à ce renoncement dès le sortir du collège : il en avait fait quelques essais, premièrement durant sa retraite du faubourg S. Germain de Paris, et ensuite durant son séjour de Breda.

[1] Lettre à Chanut du 23 avril 1649, AT, V, p. 351-352.
[2] Lettre à Chanut du 31 mars 1649, AT, V, p. 324.

> Avec toutes ses dispositions, il n'eut pas moins à souffrir, que s'il eût été questions de se dépouiller de soi-même.[1]

Dans les textes de Descartes lui-même, cet aspect de sa vocation affleure dans les moments de désarroi des *Méditations métaphysiques*, notamment à la fin de la *Première* et au début de la *Deuxième* mais il est surtout présent à travers la mise en garde de Descartes dans *Le Discours de la méthode* : si lui a pu supporter de mettre en doute tout ce qu'il jugeait vrai et récolter finalement les fruits de cette épreuve, la résolution de rejeter les anciennes opinions ne saurait être prise de manière inconsidérée :

> La seule résolution de se défaire de toutes les opinions qu'on a reçues auparavant en sa créance n'est pas un exemple que chacun doive suivre ; et le monde n'est quasi composé que de deux sortes d'esprits auxquels il ne convient aucunement. A savoir de ceux qui, se croyant plus habiles qu'ils ne sont, ne se peuvent empêcher de précipiter leurs jugements, ni avoir assez de patience pour conduire par ordre toutes leurs pensées : d'où vient que s'ils avaient une fois pris la liberté de douter des principes qu'ils ont reçus, et de s'écarter du chemin commun, jamais ils ne pourraient tenir le sentier qu'il faut prendre pour aller plus droit, et demeureraient égarés toute leur vie. Puis de ceux qui, ayant assez de raison, ou de modestie, pour juger qu'ils sont moins capables de distinguer le vrai d'avec le faux que quelques autres par lesquels ils peuvent être instruits, doivent bien plutôt se contenter de suivre les opinions de ces autres qu'en chercher eux-mêmes de meilleures.[2]

En troisième lieu, la résolution possède une signification principielle. Elle correspond à une décision qui confère une orientation à l'existence toute entière ou à l'activité du sujet. Mais celle-ci devra être confirmée par une série de choix plus secondaires qui permettront de traduire la décision initiale en acte et de ne pas la laisser devenir une simple velléité. C'est le sens qu'on retrouve aujourd'hui encore dans l'idée de bonnes

[1] Livre II, chapitre I.

[2] *Discours de la méthode*, deuxième partie, AT, VI, p. 15. Cette mise en garde sera renouvelée dans une « Réponse » faite à l'une des « Objections » d'Antoine Arnauld : « Je confesse donc ingénument avec lui que les choses qui sont contenues dans la première Méditation, et même dans les suivantes, ne sont pas propres à toutes sortes d'esprits, et qu'elles ne s'ajustent pas à la capacité de tout le monde ; mais ce n'est pas d'aujourd'hui que j'ai fait cette déclaration : je l'ai déjà faite, et la ferai encore autant de fois que l'occasion s'en présentera » (AT, IX-1, p. 190-191).

résolutions : l'orientation donnée à sa vie le 1er janvier ne vaut que si elle est suivie d'effets, ce qui implique de prendre diverses décisions conformes à la bonne résolution, tout au long de l'année. Denis Kambouchner comprend ainsi le parcours philosophique de Descartes dans ses analyses de *L'homme des passions*[1]. Les trois rêves de 1619 donnent naissance à la plus fondamentale des résolutions cartésiennes que symbolise le fameux « *Quod vitae sectabor iter* ? ». La réponse à cette question indique l'orientation que Descartes entend donner à sa vie : se consacrer à l'élaboration d'une *mathesis universalis*. Telle est, pour le dire selon le vocabulaire antique, et notamment celui d'Epictète, le choix primordial (la *prohairesis*) de Descartes. Comment faire toutefois pour qu'il ne reste pas lettre morte ? Comment éviter d'en faire un vœu pieux, trop vite délaissé, à la manière des bonnes résolutions dont nous parlions plus haut ? Au cours de notre examen de l'itinéraire spirituel que la philosophie antique a tracé pour ceux qui voulaient s'y adonner, nous avons remarqué que les dogmes philosophiques devaient déboucher sur des préceptes puis sur des exercices. Il est frappant de constater que, chez Descartes également, la résolution première donne lieu à deux séries de préceptes, qui sont comme deux résolutions subordonnées à la première et dont la fonction est de la rendre effective : les quatre préceptes de la méthode forment la première série et les « trois ou quatre maximes » de la morale par provision, la seconde :

> L'invention et la pratique de la méthode, d'une part, l'institution de la morale, de l'autre, sont ici présentées comme les objets ou effets directs de deux résolutions distinctes, qui auront en l'occurrence pris le relais de la décision initiale.[2]

Et il vrai que les deux exposés de ces préceptes les présentent comme des résolutions. En ce qui concerne les préceptes de la méthode, il en va ainsi :

> Et comme la multitude des lois fournit souvent des excuses aux vices, en sorte qu'un Etat est bien mieux réglé lorsque, n'en ayant que fort peu, elles y sont fort étroitement observées, ainsi, au lieu de ce grand nombre de préceptes dont la logique est composée, je crus que j'aurais assez des quatre suivants, pourvu que je prisse une ferme et constante résolution de ne manquer pas une seule fois à

[1] Tome II, p. 155-160.
[2] *Id*., p. 157.

les observer.[1]

S’agissant des maximes de la morale par provision, la formulation est la suivante :

> Et enfin comme ce n'est pas assez, avant de commencer à rebâtir le logis où on demeure, que de l'abattre, et de faire provision de matériaux et d'architectes, ou s'exercer soi-même à l'architecture, et outre cela d'en avoir soigneusement tracé le dessin, mais qu'il faut aussi s'être pourvu de quelque autre où on puisse être logé commodément pendant le temps qu'on y travaillera : ainsi, afin que je ne demeurasse point irrésolu en mes actions pendant que la raison m'obligerait de l'être en mes jugements, et que je ne laissasse pas de vivre dès lors le plus heureusement que je pourrais, je me formai une morale par provision qui ne consistait qu'en trois ou quatre maximes, dont je veux bien vous faire part.[2]

Dans ces conditions, on fera l’hypothèse que la surprenante hésitation de Descartes quant au nombre de maximes qui composent sa morale par provision[3] peut se comprendre comme la volonté de rappeler, à la faveur de ce qui n’est pas tant une quatrième maxime qu’un retour à la source, la résolution fondamentale de dédier son existence à la recherche de la vérité. Cette conclusion[4] nous ramènerait ainsi vers la racine commune des préceptes de la méthode et des maximes de la morale par provision afin de les inscrire dans un projet unifié.

Enfin, pour être complet, nous signalerons plus brièvement une quatrième acception de la résolution dans le corpus cartésien[5]. Il s’agit du dénouement d’un problème, au

---

[1] AT, VI, p. 18.
[2] *Id*., p. 22.
[3] Voir Jean-Marie Beyssade, « Sur les "trois ou quatre maximes" de la morale par provision », *Descartes au fil de l’ordre*, Paris, « Epiméthée » Presses Universitaires de France, 2001, p. 237-257.
[4] Tel est le statut qu’explicitement Descartes accorde à ce qu’il hésite précédemment à compter comme une quatrième maxime : « Enfin pour conclusion de cette morale, je m'avisai de faire une revue sur les diverses occupations qu'ont les hommes en cette vie, pour tâcher à faire choix de la meilleure, et sans que je veuille rien dire de celles des autres, je pensai que je ne pouvais mieux que de continuer en celle-là même où je me trouvais, c'est-à-dire que d'employer toute ma vie à cultiver ma raison, et m'avancer autant que je pourrais en la connaissance de la vérité suivant la méthode que je m'étais prescrite » (AT, VI, p. 27).
[5] Cf. Lettre à Reneri du 2 juin 1631 (AT, I, p. 205) : « Pour résoudre vos difficultés, imaginez l'air comme de la laine, et l'éther qui est dans ses pores comme des tourbillons de vent » ; à Mersenne du 14 août 1634 (AT, I, p. 305) : « Pour les autres choses que m'écrivez, le messager m'ôte le loisir d'y répondre, aussi qu'il m'est impossible de résoudre absolument aucune question de physique qu'après avoir expliqué tous mes principes, ce qui m'est impossible que par le traité que je me suis résolu de supprimer » ; à Mersenne du 28 octobre 1640 (AT, III, p. 210) : « La difficulté que les parties des

sens où l'on parle de la résolution d'une équation, par exemple. Ce dernier sens partage peut-être avec le deuxième l'idée que l'esprit n'atteint son but qu'en surmontant une difficulté ; le résultat – que ce soit ce qu'il faut connaître ou ce qu'il faut décider – n'est pas donné sur le mode de l'évidence.

2. La faiblesse de la volonté

a) Négation et privation.

Qu'en découle-t-il pour la volonté dont nous nous occupons présentement ? Cette revue des différents sens de la résolution chez Descartes soulève deux questions. Premièrement, la promotion d'une volonté ferme et constante, plutôt qu'irrésolue ou changeante, ne suppose-t-elle pas une conception sous-jacente de la force ou de la santé de la volonté, donc réciproquement de sa faiblesse et de sa maladie et partant, d'une thérapeutique appropriée ? Deuxièmement, parvient-on à compléter la séquence de la philosophie antique qui conduisait d'un choix primordial à des dogmes puis des dogmes à des préceptes et enfin des préceptes aux exercices spirituels ? Nous avons précédemment identifié des exercices de l'entendement, on peut donc imaginer qu'il existe aussi des exercices de la volonté à visée thérapeutique, mais cela reste à vérifier.

Commençons par remarquer que l'examen du thème de la résolution nous conduit à placer l'ambition cartésienne de tout savoir sous l'égide de la volonté. Savoir, c'est vouloir savoir ; douter, c'est vouloir douter. Ou plus exactement, c'est être résolu à savoir et à douter, sans se laisser détourner de ce beau mais difficile projet par les obstacles qu'on ne manquera pas de rencontrer en chemin. Plus que de l'envie, il y faut de la détermination, au point que toute défaillance de la volonté de savoir menace de faire avorter le projet, en offrant au sujet qui est censé l'accomplir

métaux flottent dans l'eau forte, se peut résoudre par ce que j'ai dit, dans mes Météores, de celles du sel qui flottent dans l'eau : à savoir que leurs parties se mêlent et s'engagent de telle façon dans celles de l'eau forte, que celles-ci en sont aidées en leur mouvement, et non empêchées, et la poussière qui ne flotte pas ainsi en l'eau ne fait pas le même ».

l'opportunité de se laisser déborder par les difficultés ou de sombrer dans une sorte de paresse et de facilité intellectuelles. Descartes n'est l'homme de la méthode qu'à la condition d'être l'homme de la résolution ; il se distingue comme celui qui, à tous égards, a de la suite dans les idées. De ce fait, il nous démontre que cette qualité n'est pas donnée à tous et nous incite à réfléchir aussi bien sur les causes de cette faiblesse de la volonté qu'on observe assez communément, que sur les moyens de renforcer la volonté afin qu'elle ait toute la détermination nécessaire.

Qu'est-ce que la version cartésienne de l'acrasie ? On en trouve un aperçu dans deux extraits de la troisième partie du *Discours de la méthode* qui traite des « esprits faibles », non pas sous l'angle de l'entendement mais sous celui de la volonté. Leur faiblesse provient dans les deux cas de leur inconstance : leur volonté varie et ce, de deux manières. Soit ils accordent alternativement à un même objet deux statuts contraires, oscillant entre attraction et répulsion ; soit leur volonté change d'objet et, délaissant le premier, se porte vers un autre. Sur ce point, la première maxime de la morale provisoire, qui débouchait sur une critique des promesses et des engagements par lesquels on s'empêcherait d'ajuster sa conduite pour la faire correspondre à ce qu'on a finalement conçu comme étant le meilleur parti à prendre, admet une réserve :

> Et particulièrement je mettais entre les excès toutes les promesses par lesquelles on retranche quelque chose de sa liberté. Non que je désapprouvasse les lois qui, pour remédier à l'inconstance des esprits faibles, permettent, lorsqu'on a quelque bon dessein, ou même, pour la sûreté du commerce, quelque dessein qui n'est qu'indifférent, qu'on fasse des vœux ou des contrats qui obligent à y persévérer. Mais à cause que je ne voyais au monde aucune chose qui demeurât toujours en même état, et que pour mon particulier je me promettais de perfectionner de plus en plus mes jugements, et non point de les rendre pires, j'eusse pensé commettre une grande faute contre le bon sens si, pource que j'approuvais alors quelque chose, je me fusse obligé de la prendre pour bonne encore après, lorsqu'elle aurait peut-être cessé de l'être, ou que j'aurais cessé de l'estimer telle.[1]

[1] AT, VI, p. 23-24.

La deuxième maxime prolonge parfaitement cette considération. Il faut bien voir que le pivot de ces maximes est la clause qui conclut l'exposé de la première : ce qu'on a jugé bon peut, réflexion faite, se révéler mauvais. Il y a dans ce cas un point de bascule. La première maxime s'intéresse à ce qui se produit quand on atteint ce point dans le cadre du projet cartésien : il est sage de prendre acte de ce changement et de ne pas s'interdire, au nom de la parole donnée précédemment, de quitter le faux pour le vrai. Cet ajustement n'a rien à voir avec l'inconstance que Descartes réprouve et à cause de laquelle il estime qu'il est judicieux de contenir l'irrésolution de certains par des obligations contractuelles. Il s'agit de se laisser l'opportunité de récolter les fruits du travail effectué. La deuxième maxime stipule que, tant que ce point de bascule n'est pas atteint et qu'on n'a donc pas rencontré de bonnes raisons de corriger et ses jugements, et ses décisions, il convient d'être fidèle à ce qu'on a choisi. On commettra peut-être l'erreur de persévérer dans un jugement faux mais on s'épargnera la faute que constitue un mauvais usage de la volonté :

> Et ceci fut capable dès lors de me délivrer de tous les repentirs et les remords qui ont coutume d'agiter les consciences de ces esprits faibles et chancelants qui se laissent aller inconstamment à pratiquer comme bonnes les choses qu'ils jugent après être mauvaises.[1]

Ici, l'adjectif « chancelant » vient à bon escient préciser la nature de la faiblesse qui affecte ces esprits et plus spécifiquement leur volonté ; il préfigure l'adverbe « inconstamment » qui vient sous la plume de Descartes nommer exactement le problème. Afin de comprendre dans quelle mesure cette inconstance est légitimement tenue pour une pathologie de la volonté, il est utile de reprendre la distinction classique entre négation et privation qu'Etienne Gilson rappelle en ces termes dans *La Liberté chez Descartes et théologie* :

> Le mal apparaît seulement lorsque l'absence d'un bien constitue une privation. Et qu'est-ce qu'une privation ? C'est l'absence dans un sujet déterminé d'une qualité que ce sujet devrait posséder. Ainsi l'absence de la vue chez un aveugle constitue une véritable privation, et, par là même elle se manifeste comme un mal. Il en est de même dans tous les cas possibles : le mal n'est jamais une

[1] *Id*., p. 25.

> simple négation, c'est-à-dire l'absence d'un bien quelconque, mais une privation, c'est-à-dire l'absence d'un bien qui est le bien propre d'un certain être et le défaut d'une qualité qu'il devrait posséder.[1]

La constance fait donc partie des propriétés qu'une volonté humaine peut et doit, par nature, posséder, de telle sorte que l'inconstance est une privation et donc un défaut auquel il faut remédier. Une telle conception de l'acrasie est en ceci parfaitement conforme à la manière dont Descartes définit cette faculté, en particulier dans la « Quatrième méditation ». Pour une meilleure compréhension de ladite définition, il convient de rappeler qu'elle s'insère dans une recherche de la cause de nos erreurs dont la première étape consiste à remarquer qu'elles ne proviennent pas d'une sorte de faculté de mal penser, puisqu'il répugnerait à la bonté divine de nous attribuer une faculté de produire des jugements faux. Ce serait une perversion indigne de Dieu. Descartes en déduit que l'erreur n'a pas sa source dans l'activité ordinaire d'une faculté mais dans le mauvais usage, dans l'activité défaillante de la puissance de produire des jugements vrais. En effet, il est possible que Dieu, par bonté, nous confère l'aptitude à bien juger mais il est également possible, sans que cela soit incompatible avec sa perfection, que la faculté de juger – l'entendement humain – ne soit pas infaillible. Descartes a recours à la distinction entre l'absence et la privation pour s'en expliquer : les êtres humains étant finis, l'absence d'un entendement parfait n'est pas une privation ; c'est une suite de leur nature, dont ils ne doivent pas faire de reproche à Dieu. A ce stade, il serait concevable de banaliser l'erreur et de neutraliser l'idée que c'est un mal pour ne lui accorder que le statut de fait. Les êtres humains se trompent, c'est ainsi.

Ce n'est pas la voie que Descartes choisit ; au contraire, il revient avec force sur l'idée que l'erreur est une des formes du mal parce qu'elle constitue bel et bien la privation d'une vérité qu'on devrait normalement posséder :

> Toutefois cela ne me satisfait pas encore tout à fait ; car l'erreur n'est pas une pure négation, c'est-à-dire, n'est pas le simple défaut ou manquement de quelque perfection qui ne m'est point due, mais plutôt est une privation de

[1] Etienne Gilson, *La liberté chez Descartes et la théologie*, Paris, Félix Alcan, 1913, p. 222.

quelque connaissance qu'il semble que je devrais posséder.[1]

Fidèle en cela à l'esprit de la méthode, Descartes, qui a analysé l'erreur comme mettant en jeu l'entendement et la volonté, puis qui a examiné l'entendement, se tourne du côté de la volonté et cherche en elle une éventuelle privation qui rendrait compte de l'erreur. Voilà pourquoi, en ce point de son exposé, il aborde les facultés de l'esprit en se demandant s'il découvre en l'une d'elles une privation. Pour ce faire, il se représente ce que serait une faculté de l'esprit qui ne serait affectée d'aucune privation, afin de comparer ses propres facultés à cette « faculté-témoin ». Cette dernière est associée à Dieu : on peut envisager un entendement plus puissant que le nôtre, c'est l'entendement divin ; de même pour la mémoire et l'imagination. L'examen de la volonté commence par conséquent de cette façon, en se demandant si la volonté divine est plus puissante que la nôtre et si cela révèle une quelconque privation en notre volonté :

> Je ne puis pas aussi me plaindre que Dieu ne m'a pas donné un libre arbitre, ou une volonté assez ample et parfaite, puisqu'en effet je l'expérimente si vague et si étendue, qu'elle n'est renfermée dans aucune borne.[2]

C'est pour justifier cette affirmation que Descartes s'attarde sur ce point. Non seulement elle est déconcertante mais en plus elle a pour conséquence que la volonté n'est, pas plus que l'entendement, la source de nos erreurs et que cette hypothèse doit être abandonnée au profit d'une autre. Descartes revient donc sur ce qui rend la volonté unique parmi les autres facultés en nous :

> Il n'y a que la seule volonté, que j'expérimente en moi être si grande, que je ne conçois point l'idée d'aucune autre plus ample et plus étendue : en sorte que c'est elle principalement qui me fait connaître que je porte l'image et la ressemblance de Dieu.[3]

Parvenu à ces lignes, le lecteur n'est probablement pas encore assuré de comprendre ce que désigne l'amplitude de la volonté ni les raisons pour lesquelles

[1] AT, IX-1, p. 43-44
[2] *Id*., p. 45.
[3] *Id*.

sa volonté est comparable à celle de Dieu. Du moins s'aperçoit-il que ce n'est pas ici que, pour Descartes, viendra se loger une pathologie de la volonté. Cela signifie-t-il qu'il ne saurait y avoir de *Discours de la méthode pour bien conduire sa volonté et trouver le bien en cette existence* ?

b) Connaissance, volonté et puissance.

Ce même lecteur trouve quelques éléments de réponse par la suite. Quand on réfère sa volonté à cette « faculté-témoin » qu'est la volonté de Dieu, on a tout de même le sentiment que cette dernière est plus puissante. Comment se fait-il, dans ces conditions, que Descartes affirme l'inverse ?

> Car, encore qu'elle soit incomparablement plus grande dans Dieu, que dans moi, soit à raison de la connaissance et de la puissance, qui s'y trouvant jointes la rendent plus ferme et plus efficace, soit à raison de l'objet, d'autant qu'elle se porte et s'étend infiniment à plus de choses ; elle ne me semble pas toutefois plus grande, si je la considère formellement et précisément en elle-même (*in se formaliter et praecise spectata*). Car elle consiste seulement en ce que nous pouvons faire une chose, ou ne la faire pas (c'est-à-dire affirmer ou nier, poursuivre ou fuir), ou plutôt seulement en ce que, pour affirmer ou nier, poursuivre ou fuir les choses que l'entendement nous propose, nous agissons en telle sorte que nous ne sentons point qu'aucune force extérieure nous y contraigne.[1]

La confusion que Descartes entend ici dissiper vient du fait que, sous le nom de volonté, nous plaçons en vérité trois choses distinctes. Cette erreur n'est pas surprenante puisqu'elle est causée par le fait qu'en pratique, ces trois choses forment une même séquence, si bien que nous les rencontrons souvent les unes avec les autres.

Les trois éléments de cette séquence sont la connaissance, la volonté et la puissance. En amont de la volonté, la connaissance l'instruit pour lui permettre de

[1] *Id*., p. 45-46.

prendre une décision éclairée ; en aval, la puissance est l'aptitude à convertir la décision en acte et à modifier l'état des choses pour le conformer à ce qu'on a voulu. Brisant l'unité factice de cette séquence, Descartes s'emploie comme à son habitude à mettre de la distinction là où il y avait de la confusion. Par la pensée, il isole la volonté au sein de cette séquence. Tel est le sens de la formule « si je la considère formellement et précisément ». Et il peut ainsi lui attribuer la fonction qui est précisément la sienne. Du moins le devrait-il désormais mais force est de constater que le travail d'éclaircissement qui a été entrepris dans ces lignes n'aboutit pas totalement. Remarquons déjà que deux définitions de la volonté se font alors concurrence, ainsi que l'indique le « ou plutôt » (*vel potius*), comme si Descartes se reprenait et, ne se satisfaisant pas pleinement de la définition qu'il vient d'en donner, en proposait une autre, plus juste[1]. Il est vrai que la première définition – « elle consiste seulement en ce que nous pouvons faire une chose ou ne la faire pas (c'est-à-dire affirmer ou nier, poursuivre ou fuir) » – détonne. En caractérisant la volonté comme un « pouvoir faire » (*facere possimus*) et en précisant qu'elle incite à « poursuivre ou fuir » un objet, elle semble reprendre à son compte la confusion qui vient d'être dénoncée entre la volonté et la puissance. On s'attendrait à ce qu'elle soit présentée comme la faculté par laquelle on a *l'intention de* faire ou non une chose, de faire une chose ou bien son contraire ; ou encore la faculté qui produit en nous la tendance en vertu de laquelle on poursuivra ou fuira une chose. Au bout du compte, la référence à l'affirmation et à la négation, donc au rôle de la volonté dans le jugement, est ce qu'il y a de plus rigoureux dans cette définition.

La deuxième définition, introduite par le « ou plutôt », corrige-t-elle le problème ? Si on se fonde sur la traduction en français du duc de Luynes, il n'en est rien puisque la volonté y est de nouveau présentée comme l'acte (« nous agissons ») et non comme la tendance qui en est la source dans l'esprit. Le même glissement que dans la première définition, de la volonté vers la puissance, s'observe une fois de plus. D'ailleurs, à travers l'évocation des « choses que l'entendement nous propose », on repère le retour de la séquence complète connaissance – volonté – puissance. Après

[1] Sur ce point, voir Jean Laporte, « La liberté selon Descartes », *Revue de Métaphysique et de Morale*, Tome 44, n°1, Paris, Presses Universitaires de France, 1937, p. 101-164 : l'analyse de ce « ou plutôt » se lit p. 139. Voir également Michelle Beyssade, « Descartes's Doctrine of Freedom : Differences between the French and Latin Texts of the Fourth Meditation », dans John Cottingham (éd.), *Reason, Will, and Sensation*, *Studies in Descartes Metaphysics*, Oxford, Clarendon Press, 1994, p. 191-206.

avoir indiqué qu'il fallait extraire la volonté de cet ensemble pour mieux la saisir, Descartes l'y insère de nouveau. En outre, la mention « nous ne sentons point qu'aucune force extérieure nous y contraigne » nous conduit à nous demander si, subrepticement, une définition du libre arbitre ne se substitue pas à celle de la volonté. Le texte latin original s'avère à cet égard plus rigoureux :

> [Consistit] in eo tantum, quod ad id quod nobis ab intellectu proponitur affirmandum vel negandum, sive prosequendum vel fugiendum, ita feramur, ut a nulla vi externa nos ad id determinari sentiamus.[1]

La traduction française perdait de vue le *feramur* (nous sommes portés à) et c'est en cela qu'elle remplaçait la tendance de l'esprit par l'acte. Mais l'acte est ce qui est visé par la volonté, ce sur quoi elle débouche, ce n'est pas la volonté elle-même qui n'est que le fait de tendre vers l'acte. Vouloir, c'est être porté à agir et ce n'est pas encore agir. Peut-être même, en raison de notre relative impuissance, serons-nous seulement portés à agir sans pouvoir véritablement agir ensuite.

On retire deux enseignements de l'examen de ce passage. Premièrement, la volonté est l'opération par laquelle une idée fournie par l'entendement est affectée d'une modalité particulière. Cette modalité peut appartenir au registre du vrai ou à celui du bien. En outre, la volonté consiste à choisir cette modalité entre deux possibilités contraires : l'affirmation ou la négation dans le registre du vrai ; l'attraction ou la répulsion dans celui du bien. Ainsi l'existence de Dieu peut être affirmée et le vide nié, une femme qui louche peut être considérée comme attirante et un long voyage comme rebutant. Deuxièmement, il en ressort que l'avantage que possède Dieu sur les créatures raisonnables relève de la connaissance et de la puissance mais pas de la volonté elle-même. Ses choix sont plus et mieux éclairés d'une part, il est davantage capable de les traduire en actes et en faits d'autre part. Néanmoins, vouloir pour Dieu revient également, à ce qu'il semble, à affecter à une idée une modalité. Dans ces conditions, l'amplitude de la volonté humaine peut désigner deux choses complémentaires : elle concerne d'abord le fait que nous pouvons nous

[1] AT, VII, p. 57. Dans son édition bilingue (p. 157/159), Michelle Beyssade propose de retraduire ainsi ce passage : « [la volonté consiste] en cela seulement que nous nous portons à affirmer ou nier, à rechercher ou fuir ce qui nous est proposé par l'entendement de telle manière que nous ne nous y sentons déterminés par aucune force extérieure ».

prononcer sur un très large éventail d'idées, y compris celles que notre entendement n'aperçoit que vaguement ; elle signifie ensuite que, pour chacune de ces idées, nous disposons d'un large spectre de possibilités puisque nous pouvons aller d'un extrême à l'autre, de l'affirmation jusqu'à la négation, de l'attraction jusqu'à la répulsion, sans que ce choix soit restreint par une contrainte extérieure qui nous imposerait de nous en tenir à l'un de ces pôles uniquement.

3. Une première forme d'irrésolution : l'indécision

a) La volonté paralysée

Munis de ces éclaircissements, nous sommes mieux préparés à examiner les troubles de la volonté. Une première possibilité, assimilable à une paralysie de la volonté, serait que cette faculté s'avère incapable, chez certaines personnes ou à certains moments, de se prononcer sur les idées que l'entendement lui soumettrait : ni vraies, ni fausses ou bien ni attirantes ni repoussantes, elles demeureraient neutres. Bien sûr, ce mutisme de la volonté ne doit pas être confondu avec le doute compris comme stratégie philosophique de suspension temporaire ou définitive du jugement. Il est ici question d'une *épochè* involontaire et pathologique dont souffrirait quelqu'un qui, malgré son désir de prendre parti, n'y parviendrait pas. Telle n'est pas la situation de Descartes quand il fait usage du doute méthodique, ni même celle des sceptiques à qui notre philosophe reproche, à la fin de la troisième partie du *Discours de la méthode*, le caractère artificiel, vain et affecté de leur doute :

> Non que j'imitasse pour cela les sceptiques, qui ne doutent que pour douter, et affectent d'être toujours irrésolus : car au contraire tout mon dessein ne tendait qu'à m'assurer et à rejeter la terre mouvante et le sable pour trouver le roc ou l'argile.[1]

La quasi-totalité des occurrences de l'irrésolution dans les textes de Descartes vise les inconstances de la volonté ; et le défaut que nous décrivons ici sous les traits

[1] AT, VI, p. 29.

d'une indécision plus que d'une irrésolution est, de beaucoup, plus rare. Néanmoins, il existe une exception notable à ce constat : l'article 170 des *Passions de l'âme* selon lequel « l'irrésolution est aussi une espèce de crainte qui, retenant l'âme comme en balance entre plusieurs actions qu'elle peut faire, est cause qu'elle n'en exécute aucune »[1]. Dans ce cas, l'irrésolution est la situation de l'esprit qui ne se prononce pas et qui, n'en venant pas au moment du verdict, s'arrête plus longuement au stade de la délibération. Il est pourtant assez clair que ce n'est pas la même chose que ne pas avoir d'avis et en changer sans cesse. Mais, curieusement, Descartes n'explicite pas cette nuance et ne prend guère le temps de signaler ce distinguo. On remarque seulement qu'il la désigne au détour d'une phrase comme une « sorte d'irrésolution », ce qui sous-entend qu'il en existe d'autres. Il est par conséquent légitime et nécessaire d'affirmer qu'il existe chez Descartes deux sortes d'irrésolution : l'une est l'irrésolution indécise et l'autre l'irrésolution inconstante. Et contrairement à la seconde, qui est à chaque fois vilipendée par Descartes, la première n'est pas toujours mauvaise. En effet, cette incapacité à conférer un statut déterminé à une idée instaure de ce fait un contretemps que l'on peut mettre à profit pour réfléchir davantage au verdict qu'on rendra. L'irrésolution indécise devient donc une condition de la délibération. A vrai dire, l'article 59, beaucoup plus lapidaire, préparait en quelque sorte l'arrivée de l'article 170 sur ce point en décrivant brièvement l'irrésolution indécise et en la rattachant à la délibération :

> ART. 59. L'irrésolution, le courage, la hardiesse, l'émulation, la lâcheté et l'épouvante.
>
> Et nous pouvons ainsi espérer et craindre, encore que l'événement de ce que nous attendons ne dépende aucunement de nous ; mais quand il nous est représenté comme en dépendant, il peut y avoir de la difficulté en l'élection des moyens ou en l'exécution. De la première vient l'irrésolution, qui nous dispose à délibérer et prendre conseil. A la dernière s'oppose le courage ou la hardiesse, dont l'émulation est une espèce. Et la lâcheté est contraire au courage, comme la peur ou l'épouvante à la hardiesse.[2]

Avec une tonalité plus stoïcienne, cet article reprend à son compte la distinction entre ce qui dépend de nous et ce qui n'en dépend pas et souligne le fait que nous

[1] AT, XI, p. 459.
[2] AT, XI, p. 375-376.

pouvons éprouver de l'espoir ou de la crainte à propos d'événements qui ne dépendent pas de nous (le paysan peut espérer que les conditions météorologiques seront favorables à ses récoltes et craindre le gel, la grêle ou la sécheresse) mais que nous pouvons aussi rencontrer ces affects à propos d'événements qui dépendent de nous. Espoir et crainte semblent alors inappropriés : si le cours des choses dépend de moi, je n'ai pas à espérer que je ferai ce qu'il faut ni à craindre que je ne le ferai pas. Il me suffit de prendre les bonnes décisions et d'agir de manière cohérente. Malgré tout, espoir et crainte peuvent intervenir quand nous ne sommes pas certains de faire ce qu'il faut pour atteindre l'objectif fixé : « il peut y avoir de la difficulté en l'élection des moyens ou en l'exécution ». Cette remarque ouvre la voie à une seconde distinction, la première étant celle empruntée au stoïcisme entre ce qui dépend de nous et ce qui n'en dépend pas : les affects qui accompagnent le choix des moyens adéquats et ceux qui accompagnent la mise en œuvre convenable de ces moyens (l'exécution). L'irrésolution appartient à la première de ces sous-catégories, le choix des moyens. L'hésitation qui s'empare de nous à ce moment nous conduit à prendre plus de temps pour délibérer ou à solliciter l'avis d'autres personnes (« délibérer et prendre conseil »). Ce n'est pas, en soi, une mauvaise chose et même cela peut nous éviter de tomber dans la précipitation, défaut que dénonce régulièrement Descartes. En retardant l'intervention de la volonté (indécision) ou en contestant le verdict qu'elle a peut-être trop rapidement rendu (doute), on ménage un temps pour que la raison fasse son travail. Lorsque cette irrésolution indécise n'est pas subie mais employée intentionnellement, comme une stratégie, elle n'est plus une passion mais une action de l'âme :

> Or, je dis qu'elle est une espèce de crainte, nonobstant qu'il puisse arriver, lorsqu'on a le choix de plusieurs choses dont la bonté paraît fort égale, qu'on demeure incertain et irrésolu sans qu'on ait pour cela aucune crainte. Car cette sorte d'irrésolution vient seulement du sujet qui se présente, et non point d'aucune émotion des esprits ; c'est pourquoi elle n'est pas une passion, si ce n'est que la crainte qu'on a de manquer en son choix en augmente l'incertitude.[1]

L'article premier des *Principes de la philosophie* illustre parfaitement ce qui est décrit ici :

[1] Article 170, AT, XI, p. 459.

> Comme nous avons été enfants avant que d'être hommes, et que nous avons jugé tantôt bien et tantôt mal des choses qui se sont présentées à nos sens, lorsque nous n'avions pas encore l'usage entier de notre raison, plusieurs jugements ainsi précipités nous empêchent de parvenir à la connaissance de la vérité, et nous préviennent de telle sorte, qu'il n'y a point d'apparence que nous puissions nous en délivrer, si nous n'entreprenons de douter, une fois en notre vie, de toutes les choses où nous trouverons le moindre soupçon d'incertitude.[1]

Nous y retrouvons premièrement un constat : par précipitation, nous admettons des opinions qui fragilisent notre savoir. C'est pourquoi il convient, dans un deuxième temps, d'intervenir sur notre volonté pour qu'elle suspende le jugement qu'elle a porté sur ces opinions. Nous recréons de l'irrésolution là où il y avait une décision contestable. Enfin, nous donnons à la raison le temps d'examiner nos pensées.

Ce n'est que lorsque ce temps s'allonge à l'excès ou lorsque la délibération est vaine que l'irrésolution indécise pose problème et est assimilable à une pathologie de la volonté, comme le précise l'article 170 : « lorsqu'elle dure plus qu'il ne faut, et qu'elle fait employer à délibérer le temps qui est requis pour agir, elle est fort mauvaise ». La fin de l'article reprend cette idée, qui n'est apparue que de manière très allusive dans la phrase que nous venons de repérer, en la détaillant davantage. On comprend à la lumière de la suite de l'article 170 pour quelle raison Descartes réprouve cette irrésolution. Le problème n'est pas tant l'inconfort de la situation qui résulte de cette hésitation que le fait qu'à cause de cela, l'action dont la résolution est la condition ne se produit pas ; or Descartes attache une grande importance à la liaison entre la délibération et l'action, c'est-à-dire à la fois à la présence d'un temps pour chacune de ces deux choses et à l'instant propice pour passer de l'une à l'autre. Il serait préjudiciable de ne pas procéder à la délibération pour passer directement à l'action ; inversement, on aurait tort de ne faire que délibérer sans jamais agir ; enfin, il serait dommageable de ne pas savoir évaluer le temps nécessaire à chaque phase et de passer trop tôt ou trop tard de la délibération à l'action.

On remarque ce souci, qui dessine en creux une réflexion sur le moment propice

[1] *Principes de la philosophie*, Première partie, Article I, AT, IX-2, p. 25.

évoquant la tradition antique du *kairos*, dans *Le Discours de la méthode* déjà. La fin de la deuxième partie nous montre Descartes en possession de sa méthode mais désireux de ne pas précipiter le moment de fonder une connaissance solide. Il retarde donc le passage à l'action, en l'occurrence la mise en œuvre de la méthode :

> […] cela étant la chose du monde la plus importante, et où la précipitation et la prévention étaient le plus à craindre, je ne devais point entreprendre d'en venir à bout que je n'eusse atteint un âge bien plus mûr que celui de vingt-trois ans que j'avais alors et que je n'eusse auparavant employé beaucoup de temps à m'y préparer, tant en déracinant de mon esprit toutes les mauvaises opinions que j'y avais reçues avant ce temps-là, qu'en faisant amas de plusieurs expériences, pour être après la matière de mes raisonnements, et en m'exerçant toujours en la méthode que je m'étais prescrite, afin de m'y affermir de plus en plus.[1]

Descartes a une quarantaine d'années lorsque, en 1637, il publie ces lignes. Il se décrit en 1619, à 23 ans, probablement impatient d'obtenir des résultats de la méthode qu'il a élaborée mais capable tout de même de se réfréner et de n'entreprendre sa tâche qu'au terme d'une préparation suffisante. Celle-ci repose sur trois conditions : se défaire de ses idées fausses avant d'en accueillir qui soient vraies ; étoffer son expérience du monde ; s'exercer à pratiquer la méthode. S'il importe de retarder le moment d'utiliser pour de bon la méthode pour ne pas le faire trop tôt, il ne saurait en être de même pour les actions du quotidien qui n'attendront pas que Descartes se forge par la méthode des principes moraux solides. La confection de la morale par provision répond donc elle aussi à ce souci du moment propice, bien qu'il s'agisse cette fois de ne pas faire les choses trop tard :

> [A]insi, afin que je ne demeurasse point irrésolu en mes actions pendant que la raison m'obligerait de l'être en mes jugements, et que je ne laissasse pas de vivre dès lors le plus heureusement que je pourrais, je me formai une morale par provision qui ne consistait qu'en trois ou quatre maximes, dont je veux bien vous faire part.[2]

L'élaboration de la méthode et de la morale par provision au cours de l'hiver 1619-

[1] *Discours de la méthode*, deuxième partie, AT, VI, p. 22.
[2] *Id*.

1620[1] donne à Descartes les moyens de débuter la phase de préparation qu'il estime nécessaire. Conformément à l'une des conditions qu'il y a posées – la constitution d'une plus grande expérience du monde et de la vie – il décide de quitter sa retraite et de reprendre ses voyages[2]. Commence alors une période de neuf années de gestation de la philosophie de Descartes, période qui pose la question de son terme : à quel moment et pourquoi estimera-t-il que la phase préparatoire a assez duré et qu'il est désormais temps d'employer la méthode à sa tâche définitive ? Ici intervient le risque pour Descartes d'être irrésolu, de toujours repousser le moment d'agir et de manquer l'instant propice. Ce passage du *Discours de la méthode* répond exactement à l'article 170 et à ses développements sur les gens qui veulent si bien faire qu'ils craignent d'échouer et diffèrent le moment d'entreprendre les choses :

> Toutefois ces neuf ans s'écoulèrent avant que j'eusse encore pris aucun parti touchant les difficultés qui ont coutume d'être disputées entre les doctes, ni commencé à chercher les fondements d'aucune philosophie plus certaine que la vulgaire. Et l'exemple de plusieurs excellents esprits qui, en ayant eu ci-devant le dessein, me semblaient n'y avoir pas réussi m'y faisait imaginer tant de difficulté que je n'eusse peut-être pas encore si tôt osé l'entreprendre si je n'eusse vu que quelques-uns faisaient déjà courir le bruit que j'en étais venu à bout.[3]

Etrangement, ce n'est pas Descartes lui-même qui décide qu'il faut passer à la phase suivante de son projet, parce qu'il s'y sent prêt. C'est un malentendu à son sujet mais qui n'est pas de son fait, qui en est l'élément déclencheur, en 1628. Une nouvelle phase de neuf ans, qui correspond à son installation aux Pays-Bas, conduira à la publication du *Discours de la méthode* en 1637. Fort de cette expérience, Descartes reviendra sur l'épineuse question de l'articulation entre réflexion et action, ainsi que sur le risque de se perdre vainement dans la réflexion sans passer à l'action, au point de s'en rendre malade, dans sa correspondance avec Elisabeth[4].

---

[1] « J'étais alors en Allemagne où l'occasion des guerres qui n'y sont pas encore finies m'avait appelé » (AT, VI, p.11).
[2] « […] l'hiver n'était pas encore bien achevé que je me remis à voyager. Et en toutes les neuf années suivantes je ne fis autre chose que rouler çà et là dans le monde » (AT, VI, p. 28).
[3] *Id*, p. 30.
[4] Voir notamment la lettre que Descartes adresse à Elisabeth, le 28 juin 1643, AT, III, p. 690-695. On consultera également avec profit, sur cette question, l'introduction de Denis Moreau à son édition de la « Lettre-préface » des *Principes de la philosophie*, Paris, GF Flammarion n° 975, 1996, notamment les pages 33 à 45.

b) L'exercice de la volonté.

Une volonté saine est par conséquent une volonté qui ne se laisse pas paralyser par la peur d'échouer, ni gagner par la tendance à la procrastination, ni enfin prendre par les vertiges de la spéculation. Pour clore l'article 170 des *Passions de l'âme*, Descartes a recours au vocabulaire médical et traite l'irrésolution comme une maladie puisqu'il propose un moyen de s'en guérir :

> C'est pourquoi le remède contre cet excès est de s'accoutumer à former des jugements certains et déterminés touchant toutes les choses qui se présentent, et à croire qu'on s'acquitte toujours de son devoir lorsqu'on fait ce qu'on juge être le meilleur, encore que peut-être on juge très mal.[1]

Ce bref passage offre plusieurs points saillants à l'analyse. Il ne faut pas, tout d'abord, négliger l'importance du verbe « s'accoutumer ». Quoiqu'il paraisse moins crucial que les recommandations qu'il introduit dans la suite de la phrase, il nous donne des informations précieuses. Sa fréquence dans les textes de philosophie antique que nous avons rencontrés au cours de nos recherches (par exemple le *Manuel* d'Epictète ou *Les Pensées pour moi-même* de Marc Aurèle), mais aussi dans le travail mené par Descartes pour corriger les défauts de son entendement, nous a rendus sensibles à sa valeur. Nous savons désormais qu'il indique que l'activité de l'âme est troublée par de mauvaises habitudes et que le mal dont elle souffre ne prend pas tant la forme d'une crise aigüe et ponctuelle que celle, plus sournoise, d'un mauvais pli que l'on prend malgré soi. Ce défaut se corrige donc en rompant avec ses anciennes habitudes et en parvenant à s'en imposer de nouvelles. On ne peut se débarrasser des anciens automatismes néfastes qu'en en prenant conscience et on ne peut instaurer de nouveaux automatismes bénéfiques que par un effort volontaire que la répétition transformera peu à peu, dans le meilleur des cas, en une seconde nature. L'injonction ou l'invitation à prendre de nouvelles habitudes sont donc consubstantielles à la pratique des exercices spirituels et deviennent de ce fait des indices de la présence, dans un texte et dans la pensée

[1] *Les Passions de l'âme*, article 170, AT, XI, p. 460

qu'il exprime, de cette pratique. Le remède promu en l'occurrence par Descartes est donc bien assimilable à un exercice spirituel, au double sens de l'exercice : il consiste à exercer une faculté, c'est-à-dire à la faire jouer plutôt que de la laisser inactive : il implique également de s'exercer, donc de s'entraîner en répétant une action pour l'intégrer et l'automatiser autant que possible.

Deux actions sont ainsi prescrites par Descartes et il est notable qu'aucune ne concerne directement la volonté, comme s'il fallait partir du principe que celle-ci, paralysée, ne peut pas être sollicitée dans l'immédiat et qu'il vaut mieux agir sur ce qui la paralyse que sur la volonté elle-même. Une fois que l'on aura dégagé ce qui l'entrave, elle retrouvera son fonctionnement normal. Les deux actions sont donc premièrement de « former des jugements certains et déterminés touchant toutes les choses qui se présentent », et deuxièmement de « croire qu'on s'acquitte toujours de son devoir lorsqu'on fait ce qu'on juge être le meilleur ». Comment s'articulent-elles l'une à l'autre ? S'agit-il d'une accumulation, la force de la première jointe à celle de la seconde devenant suffisante pour libérer la volonté et éviter l'irrésolution ? Ce n'est guère crédible si on accorde qu'il y a de la contradiction entre elles. Tandis que la première recommande d'atteindre la certitude, la seconde inclut une réserve qui présuppose au contraire l'incertitude, voire l'échec de cette tentative : « encore que peut-être on juge très mal ». Si l'on s'exerce régulièrement à atteindre la certitude, alors il est logique qu'on en arrive à l'idée que, grâce à cela, on aura la conviction que l'on fait toujours au mieux, au sens où on se sera assuré que notre volonté se fonde sur une connaissance suffisamment fiable. Il n'est que de penser à ce que Descartes écrivait à ce sujet dans des œuvres comme le *Discours de la méthode* ou *Les Méditations métaphysiques* : le projet était bel et bien d'éliminer toute forme de probabilité et d'incertitude du domaine de ce que l'on tient pour vrai, afin que les décrets de la volonté, adossés à cette connaissance, soient eux-mêmes parfaitement fondés. D'ailleurs, le préambule de la morale par provision, au tout début de la troisième partie du *Discours*, va dans ce sens : quand Descartes annonce qu'il a besoin d'une morale par provision pour ne pas différer ses décisions jusqu'au moment où sa raison saura lui en fournir les bases, il signifie par la même occasion qu'il a bon espoir d'arriver un jour à ce point où sa volonté, informée par sa raison, choisira le bien avec la même assurance que celle-ci embrasse le vrai.

La deuxième partie du remède conduit donc, par rétroaction, à une réévaluation de l'ambition que la première partie rappelait et fait apparaître l'objectif qu'elle porte comme un idéal éventuellement hors d'atteinte. Il serait bon et possible, en droit, d'obtenir en toute chose un jugement possédant le plus haut niveau de certitude ; mais en fait, il est assez souvent nécessaire, par la force des choses, de rabattre ses ambitions et de se contenter du probable. Le remède exposé par Descartes articule par conséquent ces deux niveaux, le droit et le fait, énonçant d'abord ce qu'il faut viser puis préconisant, au cas où cela ne pourrait pas se faire, une solution plus modeste mais tout de même acceptable. Comme le remarque Ferdinand Alquié en commentant ce remède :

> Il ne s'agit plus, comme dans le *Discours*, d'agir provisoirement selon des règles étrangères au savoir mais de comprendre que les connaissances relatives aux décisions pratiques ne peuvent être certaines. Il faut donc chercher le meilleur dans le probable, et exécuter ce que l'on croit être le meilleur. Ici, l'action redevient soumise à la raison théorique, mais à une raison qui a découvert ses limites. Agir par raison, c'est agir de son mieux, en évitant tout repentir.[1]

Notre mouvement le plus spontané consiste alors à interpréter le second membre du remède comme un renoncement et comme un aveu d'échec. Descartes comprendrait, en rédigeant les *Passions de l'âme*, que le projet figuré par l'arbre de la philosophie est intenable puisque les vérités de la morale ne se déduisent pas des connaissances fournies par la physique. Elles relèvent d'un autre ordre et n'échappent pas totalement à l'incertitude. On est alors contraint d'employer dans ce domaine une norme distincte de celle qui prévalait pour les connaissances précédentes, le meilleur plutôt que le bien. Une interprétation plus charitable consisterait à souligner le fait que notre passage de la fin de l'article 170 propose un remède à l'irrésolution et qu'il doit par conséquent être évalué selon sa capacité à rendre la volonté plus résolue. Le soumettre à une évaluation dont la norme de référence est la santé de l'entendement et non celle de la volonté relèverait en ce cas d'une erreur. Il convient de lui appliquer la règle adéquate. Certes, pour l'entendement, l'objectif demeure l'élimination de l'ignorance, de l'erreur et de

[1] *Les Passions de l'âme*, dans Descartes, *Œuvres philosophiques*, tome III, Paris, « Classiques Garnier » Bordas, p. 1080, note 1.

l'incertitude au profit de la vérité. Aussi faudrait-il juger très insatisfaisante une thérapeutique de l'entendement qui conduirait à admettre qu'il est acceptable de mal juger, dès lors qu'on a, en toute bonne foi, le sentiment d'avoir fait de son mieux. On conforterait le mal au lieu de le soigner.

Mais si nous gardons à l'esprit que le remède de l'article 170 est conçu pour nous guérir de l'irrésolution, alors nous sommes en droit de le déclarer valable. Deux causes ont été identifiées à l'origine de cette indécision : la confusion des idées qui nous empêche d'apercevoir quelle modalité – affirmation ou négation, attraction ou répulsion – leur attribuer ; la crainte de mal faire qui tétanise la volonté. L'effort de clarification que l'on trouve dans la première moitié du remède entraîne l'entendement à ne plus souffrir d'une telle confusion et la sérénité que confère la conviction d'avoir, quoi qu'il en soit, fait de son mieux, apaise l'angoisse de mal faire. Dans ces conditions, si on se demande si la volonté d'un individu qui a pratiqué ces exercices en est devenue moins irrésolue car moins indécise, il semble que tel est vraisemblablement le cas. A tout le moins, le remède est ajusté au mal qu'il prétend traiter. En revanche, si on se demande si ce remède est en mesure de garantir à celui qui s'y fie de ne jamais commettre de faute et de toujours faire un bon usage de sa volonté en poursuivant le bien et en rejetant le mal, alors il faut reconnaître que ce n'est pas le cas. Mais en aucune façon, ce n'est ce que promet ici Descartes et même, il dit très explicitement qu'en suivant ses indications, nous prendrons peut-être parfois de mauvaises décisions. Toutefois, l'effort que nous aurons fait pour agir au mieux nous autorisera à demeurer sereins ; nous aurons notre conscience pour nous.

L'irrésolution indécise et son traitement nous font donc saisir qu'il y a trois degrés distincts dans le bon usage de la volonté : faire un choix, faire le bon choix, maintenir son choix. Parallèlement, on dénombre donc trois degrés dans les pathologies de cette faculté : la paralysie de la volonté qui conduit à l'indécision et dont nous venons de parler ; l'aveuglement de la volonté qui est la source de mauvais choix, mal choisir revenant en quelque sorte à choisir le mal plutôt que le bien ; l'inconstance de la volonté qui produit une seconde forme d'irrésolution. L'article 170 propose une solution à la première maladie, non aux deux suivantes. Ces dernières requièrent des traitements spécifiques, vers lesquels nous nous tournons à présent, à

commencer par celui qui concerne cette pathologie de la volonté que nous avons présenté comme son aveuglement.

4. L'aveuglement de la volonté

a) L'illusion d'un conflit intérieur

Nous avons identifié trois pathologies potentielles de la volonté dans le dispositif cartésien : le mutisme, l'inconstance et l'aveuglement. Le premier consiste à s'avérer incapable de prendre la moindre décision et à rester prisonnier de ses hésitations et tergiversations. La deuxième est produite par le manque de confiance dans ses évaluations, si bien qu'on les change régulièrement, affectant par la même occasion les actions qui découlent de ces volontés instables. La troisième, dont il nous faut traiter à présent, sévit quand, au lieu d'être éclairées par notre entendement, nos volontés sont obscurcies ou hypnotisées par nos passions.

A la différence des deux autres pathologies qui apparaissent précocement dans le corpus, ce dernier trouble ne se repère vraiment que dans *Les Passions de l'âme*. On peut y lire quelques développements sur une certaine faiblesse de l'âme dont l'exposition débute avec l'article 45 quand Descartes s'interroge sur l'étendue de la passivité de l'âme. Il inaugure alors un ensemble de six articles qui forment la conclusion de la première partie du traité et qui ajoutent aux considérations descriptives qui les ont précédés, une dimension prescriptive. A présent que l'on sait un peu mieux quels sont les mécanismes à l'œuvre dans les passions, nous pouvons nous pencher sur les moyens dont nous disposons pour tenter de les garder sous contrôle. Dans le vocabulaire choisi par Denis Kambouchner pour qualifier les différents registres du traité, on passe alors de l' « analytique » à la « canonique » :

> De la description, passer à la prescription ; après une analytique des passions, livrer une canonique ; proposer donc quelques règles pour la direction des passions, ou plutôt quelques règles pour la direction de l'âme dans l'expérience des passions : cette tâche, au même titre que celle d'une classification

raisonnée, appartenait au programme obligé du Traité cartésien, comme de tout autre consacré au même sujet.[1]

L'une des particularités des *Passions de l'âme*, continue Kambouchner, est que les deux phases de ce programme ne se succèdent pas aussi clairement dans l'œuvre : on n'y trouvera pas une première partie exclusivement descriptive dont serait déduite une seconde, exclusivement prescriptive. Les deux aspects appartiennent à chacune des parties du traité. Kambouchner repère ainsi quatre lieux plus spécifiquement canoniques, au milieu d'articles dont la tonalité dominante est analytique[2]. L'ensemble formé par les articles 45 à 50 est l'un d'eux ; les articles 137 à 148 qui concluent la deuxième partie, puis les articles 152 à 161 qui sont consacrés à la générosité, et enfin l'article 211 sur « un remède général contre les passions », sont les trois autres éléments de cette liste.

Avec l'article 45, on commence donc à se demander si l'âme est condamnée à subir les passions sans rien pouvoir y faire ou bien si elle dispose de quelques moyens de les éviter, de les atténuer ou de les modifier. Poser la question de la sorte revient à postuler un désaccord intérieur qui fissure l'unité du sujet : celui qui éprouve de la peur, pour reprendre l'exemple de Descartes lui-même dans l'article 45, n'est pas tout entier absorbé par sa frayeur. S'il éprouve, outre sa peur, le désir de se ressaisir et de lutter contre elle, cela démontre qu'une autre passion, par exemple l'orgueil de ne pas céder à la peur, cohabite dans l'âme avec elle. Dans une faible mesure, estime Descartes, il est par conséquent possible de neutraliser une passion de l'âme en se servant d'une autre passion, comme le propose l'article 46 : un homme en colère est parfois capable de retenir les coups que la colère allait lui faire porter, sous l'effet de la honte qu'il en ressent. L'expérience est assez commune, chacun peut constater en lui ou chez d'autres que cela arrive. Mais lorsqu'on s'efforce de comprendre toutes les implications théoriques de cette situation plus ou moins familière, les choses se compliquent. Comment peut-on être à la fois la personne qui veut céder à la colère et frapper, et la personne qui veut résister à la colère et s'abstenir d'agresser quelqu'un ? L'article 47 se penche sur ces conflits intérieurs que son titre nomme des « combats », reprenant à nouveau frais le questionnement

[1] *L'Homme des passions*, Tome II, p. 9.
[2] *Id*., p. 10.

qui était celui de Platon à travers la tripartition de l'âme dans *La République*, vingt siècles plus tôt. D'emblée, on s'aperçoit que Descartes émet une réserve quant à l'impression que nous font ces combats, en utilisant le verbe « imaginer » (« les combats qu'on a coutume d'imaginer entre la partie inférieure et la supérieure de l'âme ») d'une façon qui permet de comprendre qu'il prend ses distances avec cette conception. Le fait que nous nous représentions ainsi les choses n'implique pas qu'elles sont nécessairement telles qu'on se les imagine.

Comme nous l'avons vu, chez Platon le dualisme âme / corps est en vérité recouvert par un autre dualisme, interne à l'âme, entre espèce désirante et espèce rationnelle de l'âme, dichotomie qui rend plus profondément compte du comportement humain. Descartes rejette explicitement cette scission de l'âme :

> Car il n'y a en nous qu'une seule âme, et cette âme n'a en soi aucune diversité de parties : la même qui est sensitive est raisonnable, et tous ses appétits sont des volontés.[1]

Le sentiment d'un déchirement interne du sujet est par conséquent illusoire, c'est une représentation erronée qui fait écran à la réalité, laquelle est qu'il y a bel et bien tension, mais entre le corps et l'esprit, non entre deux parties de l'esprit. Le point de contact et d'opposition des forces en présence n'est donc pas l'âme mais le seul lieu où cette dernière peut se heurter au corps : la glande pinéale dont Descartes fait l'interface entre le psychique et le physique. Si les esprits animaux, excités par la présence d'un danger, agissent sur la glande pinéale pour déclencher dans l'esprit la décision de fuir, alors que l'âme ordonne au corps de demeurer immobile en employant le même canal, deux messages différents se contrarient :

> Et ce n'est qu'en la répugnance qui est entre les mouvements que le corps par ses esprits et l'âme par sa volonté tendent à exciter en même temps dans la glande, que consistent tous les combats qu'on a coutume d'imaginer entre la partie inférieure de l'âme qu'on nomme sensitive et la supérieure, qui est raisonnable, ou bien entre les appétits naturels et la volonté.[1]

[1] AT, XI, p. 364. L'article 68 le confirme : « je ne connais en l'âme aucune distinction de parties » (AT, XI, p. 379).
[1] *Id*.

A bien y regarder, le glissement qui nous éloigne de la réalité et nous plonge dans l'erreur est le contraire de celui qu'on notait dans le *Phédon* de Platon. Dans ce dialogue en effet, il y avait toute apparence que les troubles de l'âme soient causés par son incarnation et que le corps soit en définitive coupable d'une grande partie de nos maux. Mais l'analyse révélait qu'il n'en était rien et qu'il fallait en vérité attribuer à l'une des espèces de l'âme les perturbations qu'on avait voulu reprocher au corps. L'attention trop grande portée au corps faisait écran, nous masquant le rôle joué par une partie de l'âme. Dans la version cartésienne, au contraire, on part de l'idée qu'une partie inférieure de l'âme désire autre chose que ce que réclame la partie supérieure mais on doit se défaire de cette illusion afin de comprendre que c'est en vérité le corps qui est à la manœuvre et se comporte comme l'agent perturbateur. Démasquée par Descartes, la prétendue passion de l'âme s'est avérée être surtout une action du corps.

> L'erreur qu'on a commise en lui faisant jouer divers personnages qui sont ordinairement contraires les uns aux autres ne vient que de ce qu'on n'a pas bien distingué ses fonctions d'avec celles du corps, auquel seul on doit attribuer tout ce qui peut être remarqué en nous qui répugne à notre raison ; en sorte qu'il n'y a point en ceci d'autre combat sinon que la petite glande qui est au milieu du cerveau pouvant être poussée d'un côté par l'âme et de l'autre par les esprits animaux, qui ne sont que des corps, ainsi que j'ai dit ci-dessus, il arrive souvent que ces deux impulsions sont contraires, et que la plus forte empêche l'effet de l'autre.[1]

Pourquoi, dans ces conditions, ne parvenons-nous pas à avoir une claire vision de la situation ? Comment en vient-on à se forger une image erronée de la réalité ? L'article 47 permet aussi de le comprendre en rapportant l'impression de conflit intérieur entre deux parties de l'âme à deux phénomènes. En premier lieu, nous en venons à croire qu'il existe en notre âme deux puissances distinctes, portant chacune une proposition, sous la forme d'une passion. Nous ne nous apercevons pas que ce ne sont pas deux puissances internes à l'âme mais l'âme et le corps, précisément parce que tous les deux, âme et corps, s'expriment par l'intermédiaire

[1] AT, XI, p. 364-365.

de passions. Reprenons l'exemple que Descartes emploie à cette occasion. Si nous sommes confrontés à un danger, le corps sera la source d'une proposition – la fuite – et l'esprit d'une autre – la confrontation. Mais du côté du corps, nous ne sentirons pas les esprits animaux qui disposent l'organisme à fuir en transmettant, notamment aux muscles des jambes, l'ordre de s'activer pour courir. En lieu et place de ce phénomène physiologique, nous éprouverons une passion de l'âme : la peur. Et du côté de l'âme, nous ne sentirons rien de l'action que notre volonté exerce sur la glande pinéale pour transmettre au corps l'ordre de rester sur place et faire face au danger. En lieu et place de ce phénomène psychologique, nous éprouverons une passion de l'âme : du courage ou de la fierté. Dans ces conditions, deux processus par nature très différents l'un de l'autre se manifestent à notre attention sous une forme similaire, celle de la passion. Si nous pouvions les saisir pour ce qu'ils sont, nous comprendrions qu'ils proviennent de deux sources bien différentes, le corps et l'âme. Mais comme les passions sont leur véhicule commun, nous nous méprenons et leur attribuons une même origine, psychique. Voilà comment nous y voyons à tort le témoignage d'un conflit entre deux puissances de l'âme.

Cette impression est accentuée par le fait que la lutte contre la première passion, la peur, entraîne la production par la volonté d'une contre-passion[1], le courage.

> [C]e qui fait principalement paraître ce combat, c'est que la volonté n'ayant pas le pouvoir d'exciter directement les passions, ainsi qu'il a déjà été dit, elle est contrainte d'user d'industrie et de s'appliquer à considérer successivement diverses choses [..].[2]

Pour un moment, cette contre-passion oriente autrement la glande pinéale, elle annule donc l'action précédente du corps qui, en déclenchant la passion, avait imprimé un premier mouvement à la glande. Toutefois, quand cette première passion est forte, elle est capable de reprendre dès que la contre-passion cesse. La glande pinéale, affectée par les esprits animaux, retrouve sa première disposition. Ce va-et-vient passionnel accroît le sentiment d'un conflit intérieur, c'est-à-dire d'un combat qui se déroule dans l'âme elle-même, entre deux de ses passions et même entre les

[1] L'expression, employée par D. Kambouchner (*L'homme des passions*, Tome I, p. 348), est rapportée par lui (note 66, p. 483) à Charron et son *De la sagesse*.
[2] AT, XI, p. 365-366.

deux puissances qui en seraient la source. Aucune thérapeutique véritablement efficace n'est possible tant que la réalité n'est pas rétablie, ce à quoi s'applique ici Descartes. En ce sens, la thérapeutique est si étroitement dépendante de l'analytique des passions, que cela justifie qu'elle ne soit pas renvoyée à plus tard, dans une deuxième phase de l'ouvrage. Descartes tire les conséquences thérapeutiques de ses analyses dès qu'il le peut pour en marquer la cohérence et l'unité.

b) Eliminer ou contourner la difficulté ?

C'est dans ce cadre que s'insère l'article 48, capital pour nous puisqu'il expose sans détour l'idée d'une faiblesse et d'une force de l'âme, idée indispensable à l'élaboration de toute approche thérapeutique. Encore faut-il préciser ce à quoi il faut remédier exactement. A la différence de ce que nous trouvions dans le stoïcisme le plus rigoureux, pour qui toute passion est par nature pathologique de telle sorte qu'une âme saine est une âme libérée des passions, Descartes ne considère pas les passions comme des symptômes. Il appartient à la vie ordinaire et saine d'une âme d'être affectée par les passions qui résultent normalement de ses interactions avec le corps. Comme l'affirme la célèbre formule de l'article 211 : « nous voyons qu'elles sont toutes bonnes de leur nature, et que nous n'avons rien à éviter que leurs mauvais usages ou leurs excès »[1]. Une interprétation minimaliste de ce passage insistera sur le fait que les passions ne sont pas, par nature, néfastes ou, pour le dire autrement, que leur présence dans l'âme n'est pas en soi un problème. Qu'un être humain éprouve de l'admiration, de l'amour, de la haine, de la joie, de la tristesse ou du désir, il n'y a rien là que de très normal. Les passions ne sont donc pas des éléments pathologiques et il n'est pas nécessaire de les éradiquer pour préserver l'âme. En revanche, elles peuvent devenir des agents pathogènes et apporter dans l'âme des troubles. Dans ce cas, ce n'est pas la passion mais sa conséquence qui est à considérer comme une maladie de l'âme. Ainsi se comprend la fin de la citation de l'article 211 et sa référence au mauvais usage et aux excès des passions. Une interprétation maximaliste de cette remarque ajoutera qu'on peut même entrevoir un

[1] AT, XI, p. 485-486.

bon usage des passions, si tant est qu'on ait su se prémunir contre leurs excès.

Ses excès, en ce qui concerne les articles 48 à 50, sont clairement identifiables : les passions posent problème si elles submergent la volonté et imposent contre elle des actions qui ne sont pas conformes à nos intentions. Pour le dire autrement, la situation se dégrade quand, par l'intermédiaire des passions, la mécanique du corps écrase la réflexion de l'âme :

> Or, c'est par le succès de ces combats que chacun peut connaître la force ou la faiblesse de son âme. Car ceux en qui naturellement la volonté peut le plus aisément vaincre les passions et arrêter les mouvements du corps qui les accompagnent ont sans doute les âmes les plus fortes.[1]

Assez spontanément, on s'attendrait à ce que prenne place en cette fin de première partie du traité une thérapeutique dont le mode opératoire consisterait à exercer la volonté pour affermir ses décrets et, parallèlement, à affaiblir les passions pour les empêcher d'emporter l'âme entière dans son mouvement. Cela reviendrait à renverser le rapport de force pour modifier l'issue du combat. Pourtant, ce n'est pas ce que Descartes préconise. La raison semble être le fait qu'à aucun moment il ne considère la force ou la faiblesse de la volonté comme variable. Il est vrai que le titre de l'article 50 est trompeur à cet égard. En affirmant « Qu'il n'y a point d'âme si faible qu'elle ne puisse, étant bien conduite, acquérir un pouvoir absolu sur ses passions »[2], il pouvait donner le sentiment, à qui s'attarderait sur le verbe « acquérir », que l'on peut passer de la faiblesse à la force. Il n'en est rien. Tout porte plutôt à croire que chacun dispose, en vertu de sa naissance et de son caractère propre, d'un certain degré de force d'âme dont on prend connaissance en tentant de résister, par la volonté, à la puissance des passions ; force d'âme qui apparaît comme une constante et qu'il serait donc vain de vouloir faire évoluer. Pour autant, cette considération n'amène pas Descartes à définir deux camps : d'un côté les âmes fortes qui ont la chance de pouvoir résister aux passions pour mener leur existence comme ils l'entendent et de l'autre, les âmes faibles condamnées à vivre au gré des passions qui les emportent et déterminent malgré eux le cours de leur

[1] Article 48, AT, XI, p. 366-367.
[2] AT, XI, p. 368.

existence. Une solution existe, bien qu'elle ne consiste pas en un renforcement de la volonté.

La thérapie préconisée par Descartes sur ce point consiste d'abord à prendre acte de sa situation, à savoir si l'on a l'âme plutôt forte ou faible afin de choisir la stratégie la plus adaptée à sa situation. Il s'agit donc de faire au mieux avec les moyens dont on a été doté plutôt que de chercher à changer la donne. Cette manière de faire, à propos de l'usage de la volonté face aux perturbations créées par les passions, n'est pas sans évoquer la stratégie adoptée par Descartes dans *Le Discours de la méthode*, à propos de l'usage de la raison face aux perturbations créées par les sensations. Il recommandait alors de se satisfaire de ses qualités intellectuelles, même médiocres et surtout, dans la mesure où elles pouvaient suffire à la condition d'apprendre à les employer efficacement[1]. De même, en l'occurrence, l'article 50 nous rassure : la plus faible des âmes, « étant bien conduite », est assez forte pour résister à la pression des passions. La référence à la « bonne conduite » de la volonté est ici le point crucial car, dira-t-on en déplaçant le conseil du *Discours de la méthode* de la raison à la volonté, « ce n'est pas assez d'avoir l'esprit bon, mais le principal est de l'appliquer bien ».

Les âmes les plus fortes pourront en ce qui les concerne endiguer le flot des passions par la seule action de leur volonté. Elles feront usage dans ce cas de ce que Descartes nomme « les propres armes de la volonté » :

> Ce que je nomme ses propres armes sont des jugements fermes et déterminés touchant la connaissance du bien et du mal, suivant lesquels elle a résolu de conduire les actions de sa vie.[2]

Evidemment, la situation des âmes les plus faibles représente un défi plus important

[1] Cf. *Discours de la méthode* (AT, VI, p. 2-3) : « Pour moi, je n'ai jamais présumé que mon esprit fût en rien plus parfait que ceux du commun : même j'ai souvent souhaité d'avoir la pensée aussi prompte, ou l'imagination aussi nette et distincte, ou la mémoire aussi ample, ou aussi présente, que quelques autres. […]
Mais je ne craindrai pas de dire que je pense avoir eu beaucoup d'heur de m'être rencontré dès ma jeunesse en certains chemins qui m'ont conduit à des considérations et des maximes dont j'ai formé une méthode par laquelle il me semble que j'ai moyen d'augmenter par degrés ma connaissance, et de l'élever peu à peu au plus haut point auquel la médiocrité de mon esprit et la courte durée de ma vie lui pourront permettre d'atteindre ».

[2] Article 48, AT, XI, p. 367.

pour Descartes. Comment feront-elles pour ne pas simplement subir la déferlante passionnelle que leur volonté n'a pas la force de contrarier ? Descartes ne manque pas de dresser le sombre tableau de ce qui les attend s'ils ne savent pas s'y prendre :

> Et les âmes les plus faibles de toutes sont celles dont la volonté ne se détermine point ainsi à suivre certains jugements, mais se laisse continuellement emporter aux passions présentes, lesquelles, étant souvent contraires les unes aux autres, la tirent tour à tour à leur parti et, l'employant à combattre contre elle-même, mettent l'âme au plus déplorable état qu'elle puisse être. Ainsi, lorsque la peur représente la mort comme un mal extrême et qui ne peut être évité que par la fuite, si l'ambition, d'autre côté, représente l'infamie de cette fuite comme un mal pire que la mort ; ces deux passions agitent diversement la volonté, laquelle obéissant tantôt à l'une, tantôt à l'autre, s'oppose continuellement à soi-même, et ainsi rend l'âme esclave et malheureuse.[1]

Ce n'est toutefois pas une fatalité. On notera que l'article suivant précise qu'il n'y a que très peu de personnes dont la volonté est si faible qu'elles se laissent continuellement emporter par la passion du moment, sans pouvoir mettre en œuvre dans la durée un projet de vie un tant soit peu cohérent. La majorité des individus parvient à conférer à ses actions une direction globale. Certes, il arrive parfois que les passions les plus fortes battent en brèche leurs résolutions. Mais on est malgré tout loin de ce que décrivait la fin de l'article 48. Et même, la situation que l'on rencontre dans l'article 49 correspond, à vrai dire, à la prescription de la deuxième maxime de la morale par provision : s'en tenir à « des jugements déterminés, suivant lesquels ils règlent une partie de leurs actions »[2] et ne pas en changer de manière frivole et inconsidérée, tel est ce que des cartésiens fidèles à l'esprit de la troisième partie du *Discours* accepteraient. Ils ne seraient pas, pour leur part, victimes d'une erreur de jugement ; ils s'inscriraient dans une démarche philosophique ; mais ils tiendraient aussi fermement à leur choix que ceux qui mènent leur vie selon des principes éventuellement faux.

Pour celles et ceux qui sont dotés d'un naturel moins favorable, il serait illusoire de

[1] *Id*.
[2] *Id*., p. 368.

désirer être autrement qu'ils sont. Ils composeront donc avec leur nature, c'est-à-dire avec leur perméabilité à l'influence des passions. Descartes leur recommande de ne pas tenter d'imposer leur volonté mais d'employer une contre-passion pour neutraliser la passion dont les excès pourraient être nuisibles. A plusieurs reprises, il mentionne l'exemple de la peur, en particulier de la peur de mourir. Il faut bien de la magnanimité pour affronter cette crainte par le seul effort de sa volonté. Ceux qui n'ont pas la chance de disposer de cette vertu miseront sur une autre passion : l'orgueil, qui les pousse à choisir la conduite la plus valorisante. Si les passions étaient fondamentalement mauvaises, une telle stratégie ne serait pas acceptable car elle ne règlerait pas le problème, ne faisant que remplacer une maladie de l'âme par une autre. Mais ce sont les conséquences excessives des passions qui doivent être évitées, par conséquent il est judicieux de substituer à la peur de mourir et à ses débordements un orgueil dont les conséquences devraient être moins extrêmes et, de ce fait, moins perturbatrices.

c) Le statut des prescriptions cartésiennes

Le recours à la stratégie de la contre-passion est intéressant en ce qu'il témoigne d'un réel souci d'apporter aux lecteurs des solutions qui puissent être mises en œuvre plutôt que des constructions théoriques très élaborées mais tellement ignorantes de la réalité humaine qu'elles en deviennent inapplicables. Descartes s'adresse aux lecteurs tels qu'ils sont et non comme à des idéalités. On songe à ce propos à la correspondance avec Elisabeth, qui a pu habituer le philosophe a forgé des réponses et des conseils ajustés à une personnalité concrète et capables de lui rendre service. Cela dit, cette stratégie requiert une indéniable connaissance de soi. Chacun est invité à se placer dans la catégorie qui lui correspond le mieux et à employer, à partir de là, la démarche adéquate. C'est un enjeu dont Descartes a conscience, si on en juge d'après les différentes remarques dont l'article 48 est l'occasion : celui qui s'est déjà efforcé de résister aux passions que sa situation présente a fait naître en lui a connaissance de la force ou de la faiblesse de sa volonté ; celui qui n'a jamais opposé l'effort de sa volonté à l'éruption des passions ne sait pas exactement quel degré de force sa nature lui a conféré. La tâche n'est probablement pas aisée et l'ambition d' « étudier à régler ses passions » exige des

efforts, de l'expérience, de la motivation. L'article 50 le confirme : ingrat, le projet a de quoi décourager. C'est pourquoi il réaffirme la possibilité et l'intérêt de le faire. Si même les bêtes, qui n'ont pas l'aide de la raison pour y parvenir, réussissent à surmonter le conditionnement des instincts, alors les êtres humains sont a fortiori capables de reprogrammer leurs passions. Fort ou faible, par l'usage de sa volonté ou par l'intermédiaire d'une contre-passion habilement choisie, chacun doit pouvoir en fin de compte « acquérir un empire très absolu » sur ses passions.

Cependant, la façon dont Descartes propose de résoudre cette difficulté peut-elle encore être qualifiée de thérapeutique ? Si nous circonscrivons les coordonnées du problème, nous devons tout d'abord remarquer que Descartes n'entreprend pas de guérir quiconque de la faiblesse de son âme. Au contraire, il considère sa situation comme une donnée initiale, comme un fait établi qu'on ne modifiera pas. Et il détermine le moyen le plus réaliste et le plus efficace pour composer avec cette difficulté et en éviter les conséquences les plus fâcheuses. Il est délicat, dans ces conditions, de parler de remède ; Descartes entérine plutôt le caractère irrémédiable de cet état de fait.

Par ailleurs, il faut signaler que le vocabulaire de Descartes dans l'ensemble d'articles que nous venons d'étudier n'est pas tant celui des arts médicaux que celui des arts martiaux. La situation mise en place dans le texte n'est pas celle d'une consultation mais d'un combat, son issue n'est pas la guérison mais la victoire ou la défaite, en fonction de l'évolution d'un rapport de force. La volonté est invitée à se lancer dans la bataille « avec ses propres armes ». L'extrait est, de part en part, littéralement polémique. On pourrait rétorquer, sur ce point, que tout bien considéré, l'analogie guerrière reste cantonnée aux limites des articles 47 et 48. Plus massive et mieux répartie dans le texte apparaît l'analogie médicale. Le mot « remède » possède quatorze occurrences dans *Les Passions de l'âme*[1], le « trouble » ou les mots de même famille reviennent six fois[2] et l'expression « dérèglement des passions » ou « de l'âme » ou « de l'esprit » quatre fois[1]. Mais la parade ne sera complète qu'à la condition d'établir que ce champ lexical médical n'est pas utilisé de

[1] On relève une occurrence dans chacun des articles 76, 144, 145, 148, 156, 161, 170 et 191 ; deux occurrences dans l'article 203 ; quatre dans l'article 211.
[2] Cf. les articles 130, 148 (deux fois), 174, 184, 203
[1] Cf. les articles 83, 156, 161 et 164.

manière simplement métaphorique et que, au-delà des mots, il dénote une conception forte de la morale en tant qu'authentique médecine de l'âme.

Plusieurs commentateurs de renom ont émis des réserves sur la portée réelle du vocabulaire de Descartes, expliquant par exemple que ce qu'il désigne sous le nom de « remède » n'est pas, à proprement parler, médical. Ainsi de Geneviève Rodis-Lewis (« Tels sont les principaux remèdes conseillés par Descartes. On voit qu'ils n'ont rien de médical… »[1]) ; d'Henri Gouhier (« Cette hygiène morale ne serait pas plus une partie de la médecine que la psychophysiologie n'est une partie de la psychologie »[2]) ; ou encore de Martial Guéroult :

> La psychologie apparaît alors comme l'instrument de la morale, et la morale comme une médecine de l'âme, bien qu'il ne s'agisse pas, à proprement parler de médecine puisqu'il ne s'agit pas de combattre des troubles pathologiques (psychiatrie), mais de mettre en œuvre des « remèdes », – au sens général, non spécifiquement médical du terme, – contre des illusions courantes de l'homme normal, et qui nuisent à son bonheur.[3]

Faudrait-il s'incliner et tenir ces références aux remèdes, aux troubles et aux dérèglements de l'âme pour des artifices langagiers ? Denis Kambouchner, signalant lui-même tous ces avis qui font obstacle à la prétention de lire l'œuvre de Descartes comme une thérapie de l'âme, les pondère nettement[4]. Il est certain qu'il n'y aurait guère de sens à vouloir comprendre le remède des *Passions de l'âme* « au sens étroit d'une action immédiatement et exclusivement physiologique » qu'on compterait utiliser « contre les passions elles-mêmes, considérées comme émotions physiologiques ». Ce n'est d'ailleurs pas ainsi que nous comprenions le remède que Socrate propose à Charmide, ni le quadruple remède d'Epicure et nous ne leur dénions pas leur valeur thérapeutique. Bien plutôt, nous admettons qu'en passant du soin du corps au soin de l'âme, on ne peut conserver exactement le sens de termes comme médecine, maladie, remède ou trouble, au point qu'un ajustement est

[1] *La Morale de Descartes*, Paris, Presses Universitaires de France, 1957, p. 76.
[2] *Essais sur Descartes*, Paris, Vrin, 1949, p. 238.
[3] *Descartes selon l'ordre des raisons*, Tome II, p. 222. Voir aussi la note 63, p. 256, qui commence par cette déclaration : « On ne peut donc pas voir dans le *Traité des Passions* une application de la médecine à la morale ».
[4] Cf. *L'Homme des passions*, note 14, p.360.

nécessaire.

Enfin, comme l'écrit Denis Kambouchner[1] à quelques encablures du commentaire précédemment cité et dans lequel il articule analytique et canonique, la médecine de l'âme est la forme la plus appropriée au parachèvement du projet cartésien. Si l'on ressaisit les exigences qui se manifestent dans son élaboration, on voit que la morale doit se déduire de la physique. Par nature, la médecine, qui articule le savoir et le devoir, semble toute indiquée pour servir de modèle à ce secteur du travail effectué par le philosophe. C'est d'ailleurs ce que perçoit pertinemment la princesse Elisabeth qui confère à ses échanges avec Descartes cette dimension médicale. Aussi bien le soin de l'âme que la prise en compte de son union avec le corps légitiment l'extension du domaine de la médecine au-delà du seul cas du corps.

Maintenons par conséquent que c'est de plein droit et au sens fort du terme que, dans son ensemble, la philosophie de René Descartes se comprend comme une médecine de l'âme. Toutes les facettes de la médecine s'y retrouvent et pas uniquement sa fonction curative. Les soins visant à assurer la meilleure hygiène de l'âme possible en font également partie et c'est à ce domaine qu'on rattachera les préconisations des articles 48 à 50 des *Passions de l'âme*. Chacun est convié à organiser son existence en adéquation avec la force ou la faiblesse de son âme, à l'instar des personnes qui aménagent leur régime alimentaire ou leur environnement pour composer avec une situation à laquelle elles ne peuvent pas exactement remédier.

[1] « Assurer, entre les considérations d'ordre analytique ou descriptif et celles qui relèvent de la canonique, la connexion la plus étroite et l'implication la plus convaincante : tel aura été, par-delà ou à travers la simple préoccupation d'économie, le souci fondamental de Descartes. Et dans la mesure où la « canonique » comporte, avec une dimension médicale (donner des remèdes contre les excès et mauvais effets des passions), une dimension essentiellement morale (définir la vertu et les voies du vrai contentement), ce même souci doit être rapporté à ce qui formait en la matière l'ambition première de Descartes, à savoir l'institution d'une morale solidement fondée à partir d'une « physique » de l'homme » (*L'Homme des passions*, Tome II, p. 12).

5. Une autre forme d'irrésolution : l'inconstance

a) Dans le milieu d'une forêt.

Comparés aux indécis, les irrésolus que Descartes condamne souffrent d'un autre trouble de la volonté. Il affecte la continuité et la cohérence des jugements entre eux. Par conséquent, leur défaut ne se révèle qu'au fil du temps et non ponctuellement, il est nécessaire pour l'identifier de comparer les volontés successives d'un même individu. On constate alors que l'idée à laquelle il avait affecté une modalité en a reçue une autre par après : l'affirmation devient négation, ce qui était poursuivi est désormais à fuir, ou inversement. Le texte emblématique de cette irrésolution inconstante est la deuxième maxime de la morale par provision, que nous avons rencontrée une première fois dans notre effort de conceptualisation de la résolution et qu'il nous faut désormais examiner de plus près.

On remarque tout d'abord une description simple et claire de cette irrésolution, à la fin de l'extrait : elle affecte les « esprits faibles et chancelants qui se laissent aller inconstamment à pratiquer comme bonnes les choses qu'ils jugent après être mauvaises »[1]. Cela permet de ne pas la confondre avec l'indécision puisqu'on constate que, cette fois, un jugement est prononcé. Mais il est annulé par un deuxième jugement dans lequel on attribue au même sujet un prédicat contraire : le bon devient mauvais. En soi, ce changement n'est pas un problème et on doit accorder qu'il est préférable que nous soyons capables de revoir et corriger nos jugements, faute de quoi nous reconduirions toujours les mêmes erreurs. Qu'un esprit qui s'est trompé modifie son évaluation de la situation, il n'y a rien de répréhensible, au contraire. Ainsi, pour reprendre l'exemple du *Tartuffe* de Molière, on ne peut que se féliciter du fait qu'Orgon, après avoir cru que Tartuffe était pieux et honnête, réalise qu'il n'est qu'hypocrite et manipulateur. Et ce revirement est plus sage que l'entêtement de Madame Pernelle qui, dans la scène 3 de l'acte V, persiste à innocenter Tartuffe des crimes avérés dont on l'accuse.

[1] AT, VI, p. 25.

Là n'est pas en effet le défaut que pointe Descartes mais dans les conséquences que ces fluctuations de la volonté ont sur nos actions. On notera d'ailleurs que Descartes ne reproche pas aux « esprits faibles et chancelants » d'*estimer* « comme bonnes les choses qu'ils jugent après être mauvaises » mais de les « pratiquer » ainsi. Tout comme l'indécision posait problème dans la mesure surtout où elle affectait les actes de celui qu'elle touchait, l'inconstance de la volonté est préjudiciable dès lors que nos actions en sont pénalisées. Ainsi que le montre la comparaison avec les voyageurs perdus dans la forêt, l'irrésolution fait perdre beaucoup d'efficacité à nos actions.

> Imitant en ceci les voyageurs qui, se trouvant égarés en quelque forêt, ne doivent pas errer en tournoyant tantôt d'un côté tantôt d'un autre, ni encore moins s'arrêter en une place, mais marcher toujours le plus droit qu'ils peuvent vers un même côté, et ne le changer point pour de faibles raisons, encore que ce n'ait peut-être été au commencement que le hasard seul qui les ait déterminés à le choisir : car par ce moyen, s'ils ne vont justement où ils désirent, ils arriveront au moins à la fin quelque part où vraisemblablement ils seront mieux que dans le milieu d'une forêt.[1]

En étant inconstant, on ne permet pas à l'action entreprise de se prolonger assez pour atteindre son but, on l'interrompt avant qu'elle n'ait produit des résultats. Et même, on annule les effets de la première action par une deuxième qui suit d'autres principes, à l'image du voyageur qui serait nécessairement sorti de la forêt s'il avait continué assez longtemps en ligne droite mais qui s'arrête avant la lisière et qui risque même de s'en éloigner en changeant de direction. Il n'obtient donc aucun résultat, en raison de son inconstance.

Le remède accompagne la description du mal et constitue un autre élément de ce texte. Tout comme les voyageurs perdus seraient bien avisés de ne pas modifier sans cesse leur trajectoire afin de ne pas tourner en rond, mais de suivre une ligne droite qui les conduira nécessairement hors de la forêt, l'irrésolu s'abstiendra de réviser son jugement et de modifier son comportement. Il conservera la ligne de conduite qu'il a déterminée. Le conseil semble sage mais que vaut-il quand on le

[1] *Id*., p. 24-25.

soumet à un examen plus poussé ? A vrai dire, sa dimension thérapeutique pose question. Nulle trace ici d'exercice à pratiquer régulièrement[1], dans des circonstances sans enjeu pour lesquelles il est donc plus facile de prendre des décisions et de fortifier sa volonté. Au lieu de cela, une préconisation : ne pas varier. Mais comment ce qui constitue le cœur même du problème de l'irrésolu pourrait-il en devenir le remède ? Ne pas varier, tel n'est pas ce que l'irrésolu doit faire mais bien ce dont il est incapable, là est son problème. Autant dire à un mythomane de se guérir de sa mythomanie en ne mentant pas ou à un alcoolique de devenir sobre en s'abstenant de consommer de l'alcool.

La comparaison avec les voyageurs perdus en forêt concourt à créer l'illusion d'un remède efficace : on aide effectivement les voyageurs à quitter la forêt en s'imposant la trajectoire la plus droite possible. Mais le souci des voyageurs n'est pas leur incapacité à prendre une décision et à s'y tenir ; il provient d'abord et avant tout de l'environnement indistinct dans lequel ils se trouvent et qui rend tout repérage difficile. Au milieu d'arbres très semblables les uns aux autres, ils seront sauvés par le pouvoir de leur volonté qui est capable, alors même qu'il n'y a aucune raison de choisir telle ligne droite plutôt qu'une autre, de se décider arbitrairement et fermement. Non seulement ce n'est pas la faiblesse de leur volonté qui les égare mais c'est sa force qui les aide. Les voyageurs de Descartes, perturbés par la densité et l'homogénéité de la forêt, n'ont été que temporairement désorientés au point de se montrer inconstants mais ils sont néanmoins aptes à se reprendre et à se résoudre à suivre une trajectoire rectiligne. Par conséquent, ils s'en sortiront. Un irrésolu qui ne peut pas se fixer un cap et encore moins le maintenir, cédant toujours à la tentation de modifier sa trajectoire en croyant sans doute la corriger et l'améliorer, ne tire aucun bénéfice du remède cartésien. Son trouble ne naît pas du fait que toutes les options qui s'offrent à lui sont objectivement indifférentes, comme le sont les arbres d'une forêt, mais d'un dysfonctionnement de sa volonté et de son

[1] Il faudrait ici distinguer la nature et l'usage. Le texte de la seconde maxime, en lui-même, n'est pas explicitement un exercice spirituel au sens où les philosophes de l'Antiquité en concevaient. On pense notamment à Epictète et Marc Aurèle chez qui on lirait plus volontiers quelques lignes sur le projet d'entraîner sa volonté à sortir de l'indécision en s'exerçant, par exemple, sur des choix peu importants pour, graduellement, devenir capable de le faire pour des décisions dont l'enjeu est plus fort. Toutefois, il est possible de s'appuyer sur ce texte pour élaborer, à partir de lui, un exercice spirituel, à l'instar de l'usage qu'en propose Denis Moreau (*Dans le milieu d'une forêt*, p. 88). Il se peut même que ce soit seulement ainsi, et non en ne le lisant que comme un outil à n'employer que ponctuellement, en cas de crise (une fois qu'on est perdu), qu'on en retire tous les bénéfices.

jugement qui rend ses options subjectivement indifférentes, donc qui lui donne à penser qu'elles se valent, alors même que ce n'est pas réellement le cas. Pour le dire autrement, le trouble de l'irrésolu est dans sa nature et non dans son environnement tandis que l'embarras des voyageurs vient de leur environnement et non de leur nature.

Que conclure de cette inadéquation entre le mal et le remède ? Elle attire notre attention sur la composition complexe de cette deuxième maxime et sur son objet propre. Certes, cette maxime s'ouvre sur une référence à la résolution et se ferme sur une critique de l'irrésolution et des irrésolus ; pour cette raison, le lecteur peut raisonnablement croire que l'irrésolution est au cœur de l'extrait. Pourtant, les remarques que ces références encadrent ne relèvent pas exactement de cette thématique. De la même façon qu'il semblait paradoxal de remédier à l'irrésolution en demandant à l'irrésolu un effort de volonté qu'il ne peut précisément pas produire, il serait paradoxal qu'une maxime morale, qui est par essence une résolution, se propose de lutter contre l'irrésolution dont l'effet est de ne pas pouvoir prendre ce type d'engagement. Admettons par conséquent que cette deuxième maxime ne porte pas sur l'irrésolution. Quel est donc son objet ?

Elle traite de la circonstance très exceptionnelle dans laquelle se trouve Descartes du fait de sa décision peu commune de douter de tout ce qu'il a cru vrai. Contrairement à l'irrésolution qui affecte de nombreuses personnes dans des circonstances ordinaires, la situation de Descartes est très singulière car elle est artificiellement créée par un geste philosophique inédit : le doute hyperbolique méthodique. La suspension de la croyance pose problème à Descartes puisque, comme il l'indique explicitement dans le préambule de cette morale par provision[1], la vie continue et exige de lui qu'il agisse. A quoi se fier en attendant d'avoir

[1] Sur cette expression devenue classique, voir Vincent Carraud et Gilles Olivo, « Une saignée pour en finir avec la morale dite par provision » dans le « Bulletin cartésien XLVIII », *Archives de philosophie*, volume 82, 2019, p. 143-147. L'article déplore le recours irréfléchi à l'expression « morale par provision » en raison des malentendus qu'elle entretient sur le caractère provisoire de cette morale. Il la présente comme « un ensemble de maximes conçues pour éviter ce qui est toujours le pire dans la vie, l'irrésolution » (p. 144). Notre propos ici consiste précisément à dire que la morale que Descartes s'est formée par provision n'a pas pour fonction première de combattre l'irrésolution, ce défaut n'étant rien d'autre que le symptôme du véritable mal, et non le mal lui-même : l'incapacité de l'entendement à discerner le vrai du faux et à éclairer la volonté tant que la méthode n'a pas donné tous les résultats escomptés.

méthodiquement dégagé les principes les plus robustes qui formeront la branche morale de son projet ? On sait que Descartes choisit des règles de conduite temporaires qui sont aux antipodes des préceptes de sa méthode : tolérance du probable et de l'arbitraire pour celles-là, exigence de certitude et nécessité logique pour celles-ci. C'est en l'occurrence la référence à l'arbitraire qui rend compte de l'arrivée dans ce paragraphe de la comparaison avec les voyageurs égarés en pleine forêt. Leur décision arbitraire de suivre telle trajectoire plutôt qu'une autre est comparable à celle de Descartes de montrer de la constance dans ses décisions, elles-mêmes arbitraires.

b) Libre arbitre ou arbitraire de la liberté ?

On comprend dès lors que la forêt ne figure pas le monde indifférencié vu par l'irrésolu mais les options encore indiscernables pour quelqu'un qui élabore sa pensée et ne dispose pas pour le moment de principes moraux lui permettant de discriminer le bien du mal. Il est alors confronté à une difficulté dont la cause n'est pas une lacune de sa volonté mais de son entendement. On s'accommode mieux, en outre de ce qu'il y a d'insatisfaisant dans la situation décrite par Descartes quand il affirme que, en suivant cette deuxième maxime, ces voyageurs, « s'ils ne vont justement où ils désirent, ils arriveront au moins à la fin quelque part où ils seront mieux que dans le milieu d'une forêt ». S'il s'agissait de recommandations pour sortir de l'irrésolution, il ne serait guère acceptable, au regard de l'ambition intellectuelle affichée précédemment dans *Le Discours de la méthode*, de se contenter de cette situation dans laquelle n'importe quoi vaut mieux que l'immobilisme et où on n'obtient pas ce qu'on désire mais on se réjouit d'avoir obtenu quelque chose. Le caractère transitoire de la morale par provision rend tolérables ces mesures : pour l'instant, il faut parer au plus urgent et sortir de l'inertie ; on acquerra plus tard les moyens de prendre de bonnes décisions et de s'y tenir.

Ayant reconstitué la logique qui préside à la composition de la première moitié de l'exposé de la deuxième maxime et comprenant par la même occasion que la comparaison avec les voyageurs perdus en forêt n'intervient pas comme un remède contre un trouble de la volonté, on s'étonne alors de la suite de cet alinéa. En effet,

on quitte les circonstances exceptionnelles dans lesquelles le doute méthodique a placé Descartes, retirant à sa volonté le soutien de son entendement et l'obligeant à procéder à des choix arbitraires tout en s'y attachant comme s'ils étaient les mieux réfléchis, pour retrouver des circonstances plus ordinaires :

> Et ainsi, les actions de la vie ne souffrant souvent aucun délai, c'est une vérité très certaine que, lorsqu'il n'est pas en notre pouvoir de discerner les plus vraies opinions, nous devons suivre les plus probables, et même qu'encore que nous ne remarquions point davantage de probabilité aux unes qu'aux autres, nous devons néanmoins nous déterminer à quelques-unes, et les considérer après non plus comme douteuses, en tant qu'elles se rapportent à la pratique, mais comme très vraies et très certaines, à cause que la raison qui nous y a fait déterminer se trouve telle.[1]

En outre, dans ce contexte qui n'est plus celui de la démarche cartésienne, les deux formes d'irrésolution, indécision et inconstance, s'entrelacent. Le verbe « se déterminer », employé deux fois (« nous devons néanmoins nous déterminer » et la raison qui nous y a fait déterminer se trouve telle »), renvoie à l'indécision et le verbe « suivre » (« nous devons suivre les plus probables ») à l'inconstance. Les deux troubles convergent dans la mesure où ils résultent tous les deux d'un défaut de savoir : laissée dans l'obscurité par l'entendement qui n'éclaire pas ses choix, la volonté tombe plus facilement dans l'indécision et, si en dépit de cette hésitation elle se prononce sur la base de raisons très fragiles, elle est davantage portée à changer d'avis et à se montrer inconstante. Selon la même logique, indécision et inconstance se résolvent également toutes les deux par un surcroît de savoir : informée par l'entendement du meilleur parti à prendre, la volonté ne sera plus indécise et, soutenue par de bonnes raisons, s'en tiendra au choix qu'elle fait et évitera l'inconstance. A cet égard, il n'y a pas d'incohérence flagrante à évoquer conjointement les deux formes d'irrésolution.

Toutefois la situation de Descartes à ce stade de sa démarche est telle qu'il n'est pas concerné au même degré par celles-ci. Certes, les deux verbes qui ont attiré notre attention à l'instant, « se déterminer » et « suivre », étaient aussi employés dans la

[1] AT, VI, p. 25.

formulation de la deuxième maxime : « ne suivre pas moins constamment les opinions les plus douteuses, lorsque je m'y serais une fois déterminé, que si elles eussent été très assurées ». Mais on reconnaîtra que l'accent porte en priorité sur la constance et que la décision lui est subordonnée et n'est mentionnée que comme une condition de la constance. Pour faire preuve de constance dans ses volontés, il est nécessaire d'avoir pris une première fois une décision à laquelle on est ensuite fidèle. Descartes l'indique d'ailleurs explicitement en ouverture de cette maxime, le principe qu'il adopte pour s'orienter dans l'existence est d' « être le plus ferme et le plus résolu ». Ce n'est pas donc pas l'indécision mais l'inconstance qui le préoccupe.

On a donc affaire, en fin de compte, à un texte qui, pour canonique qu'il soit, n'en est pas moins surprenant par la complexité de sa composition et la multiplicité de ses objectifs. Les différentes strates qui le constituent ne forment pas un développement univoque. Pourtant, une ligne directrice domine en ce qu'elle représente un admirable coup de force de la part de Descartes. Il rend pleinement légitime une morale qui prend totalement le contrepied de sa méthode ; il convainc son lecteur qu'il n'y a pas mieux à faire, dans le registre moral, que le contraire de ce qu'il vient d'établir dans le registre de la connaissance. Ce renversement, présupposé dans la troisième partie du *Discours* lors de l'exposé de la morale, est assumé plus explicitement au tout début de la quatrième partie[1], après quelques lignes de précaution oratoire sur le caractère inédit et déconcertant de ce qu'on va lire ensuite :

> J'avais dès longtemps remarqué que pour les mœurs il est besoin quelquefois de suivre des opinions qu'on sait être fort incertaines, tout de même que si elles étaient indubitables, ainsi qu'il a été dit ci-dessus : mais pource qu'alors je désirais vaquer seulement à la recherche de la vérité, je pensai qu'il fallait que je fisse tout le contraire, et que je rejetasse comme absolument faux tout ce en quoi je pourrais imaginer le moindre doute, afin de voir s'il ne resterait point après cela quelque chose en ma créance qui fût entièrement indubitable.[1]

[1] Il est également formulé dans l'article 3 de la première partie des *Principes de la philosophie* : « Cependant il est à remarquer que je n'entends point que nous nous servions d'une façon de douter si générale, sinon lorsque nous commençons à nous appliquer à la contemplation de la vérité. Car il est certain qu'en ce qui regarde la conduite de notre vie, nous sommes obligés de suivre bien souvent des opinions qui ne sont que vraisemblables, à cause que les occasions d'agir en nos affaires se passeraient presque toujours, avant que nous pussions nous délivrer de tous nos doutes. » (AT, IX-2, p. 26).

[1] *Discours* IV, AT, VI, p. 31. Descartes revient sur la distinction entre le régime du vrai et celui du bien

Alquié, dans son commentaire de l'article 170 des *Passions de l'âme*, marquait le contraste entre cette dernière œuvre et le *Discours*. En effet, il ne s'agit pas simplement, dans ces lignes, de prendre acte de l'incertitude constitutive de toute doctrine morale et d'en conclure que tout ce qui s'élabore en ce domaine ne repose que sur du vraisemblable, jamais sur du certain. Dans le *Discours*, Descartes adopte une stratégie beaucoup plus audacieuse, qui consiste à entériner l'incertitude fondamentale des opinions morales mais à faire, paradoxalement, comme si elles possédaient la qualité contraire. La vérité que l'entendement refuse à ces jugements, la volonté leur accorde, non par erreur mais par calcul, non par indifférence mais par désir de vérité. D'où ressort la décision de « suivre des opinions qu'on sait être fort incertaines, tout de même que si elles étaient indubitables ». La deuxième maxime – c'est elle qui est visée par la remarque « ainsi qu'il a été dit ci-dessus » - se servait elle aussi de ce « comme si » : suivre aussi résolument « les opinions les plus douteuses […] que si elles eussent été très assurées » et « les considérer non plus comme douteuses […] mais comme très vraies et très certaines ». Ce changement de statut des opinions fait écho à un glissement particulièrement curieux quand on y prête attention : « c'est une vérité très certaine que, lorsqu'il n'est pas en notre pouvoir de discerner les plus vraies opinions, nous devons suivre les plus probables ».

Comment présenter comme « une vérité très certaine » un principe qui croît sur un sol si instable[1] ? Alors même que la raison, cette faculté de discerner le vrai du faux, est reconnue comme impuissante et qu'il ne reste plus que des opinions probables, Descartes ne s'encombre pas de la moindre prudence et invite à faire usage de l'artifice du « comme si ». Un peu plus loin, un autre artifice, totalement contraire à

---

dans le cinquième point de sa « Réponse aux Secondes objections » : « Au reste, je vous prie ici de vous souvenir que, touchant les choses que la volonté peut embrasser, j'ai toujours mis une très grande distinction entre l'usage de la vie et la contemplation de la vérité. Car, pour ce qui regarde l'usage de la vie, tant s'en faut que je pense qu'il ne faille suivre que les choses que nous connaissons très clairement, qu'au contraire je tiens qu'il ne faut pas même toujours attendre les plus vraisemblables, mais qu'il faut quelquefois, entre plusieurs choses tout à fait inconnues et incertaines, en choisir une et s'y déterminer, et après cela ne la pas croire moins fermement (tant que nous ne voyons point de raisons au contraire) que si nous l'avions choisie pour des raisons certaines et très évidentes, ainsi que j'ai déjà expliqué dans le *Discours de la Méthode*, p. 26. Mais où il ne s'agit que de la contemplation de la vérité, qui a jamais nié qu'il faille suspendre son jugement à l'égard des choses obscures et qui ne sont pas assez distinctement connues ? » (AT, IX-1, p. 116-117).

[1] Voir à ce propos Vincent Carraud, « Morale par provision et probabilité » dans Jean-Luc Marion (dir.), *Descartes*, Paris, Bayard, 2007, p.247-273

celui-ci, opère pour que les opinions probables soient traitées comme parfaitement fausses. Cette stratégie, déroutante mais efficace, a déjà été repérée à la fin de la « Deuxième méditation », lorsque Descartes constatait ses difficultés à admettre que l'esprit est « plus aisé à connaître que le corps » : au lieu de passer une fois de plus en revue les raisons qui le conduisaient à cette conclusion, il faisait « comme si » le contraire était vrai et il se laissait croire à nouveau en la plus grande évidence des choses corporelles, avec l'exercice de l'inspection de la cire.

Là se découvrent les mécanismes du texte, ainsi que sa logique, par-delà les difficultés observées dans la deuxième maxime. Si nous cherchons dans Le *Discours de la méthode* les éléments d'une thérapie de la volonté, nous ne devons pas nous méprendre sur le sens à donner à cette formule. Ici, la volonté n'est pas tant ce qui reçoit des soins que la faculté qui intervient dans les soins administrés. Il y a thérapie de l'entendement avec l'aide de la volonté, à qui on demande de compenser les faiblesses de celui-ci en produisant, dans l'ordre de la morale, des résolutions dont la fermeté est disproportionnée relativement à l'incertitude des opinions qui les fondent et, dans l'ordre de la connaissance, des jugements dont les exigences sont excessives dans leur assimilation du douteux au faux. Par conséquent, à chaque fois que nous nous tournons vers un passage qui précède le moment où l'entendement est rétabli, libéré de sa tendance à l'erreur, nous savons que nous trouvons dans ce passage un régime d'exception, induit par l'état pathologique de cette faculté. Ses relations avec la volonté sont affectées par cette situation et, logiquement, le travail effectué pour rendre à l'entendement toute sa puissance et son efficacité dans l'activité de connaissance doit conduire à une modification de ces rapports.

6. Du bon usage de la volonté.

a) Volonté et entendement.

Nous ne saurions, sur ce point, partager le jugement dont Jean-Luc Solère fait état dans « Remédier aux passions, de la "*fortitudo*" antique et médiévale à la "résolution"

cartésienne »[1]. Il insiste sur la permanence de l'attachement de Descartes à la vertu de résolution tout au long de son œuvre, depuis la morale du *Discours* jusqu'au traité des *Passions de l'âme* :

> Ces considérations n'ont rien de « provisoire», puisqu'on retrouve jusque dans les textes des années 1645/1649 les mêmes oppositions entre ferme, résolu, constant, et faible, chancelant, inconstant, sous différentes formes, dont la moins célèbre n'est pas la formule une *« ferme et constante résolution ».* A la lettre ou sous des formes avoisinantes, elle figure, non pas dans « la plus haute et parfaite morale », qui ne sera jamais qu'espérée puisqu'elle est « le dernier degré de la sagesse » et présuppose une « entière connaissance des autres sciences », mais du moins dans les préceptes présentés à Élisabeth de Hongrie et Christine de Suède comme nécessaires et suffisants pour conduire à une parfaite béatitude, ainsi que dans le *Traité des Passions de l'Âme.* De conseil pragmatique (ne pas s'égarer davantage encore en hésitant), cette règle est érigée en principe pratique de la vie vertueuse : décision de suivre inflexiblement le *dictamen* de la raison, sans se laisser arrêter par les passions. Cette subordination constante et habituelle de la volonté à la raison est la vertu même.[2]

Il est vrai que Descartes manifeste une préoccupation constante pour la fermeté et la résolution de la volonté et que celle-ci ne disparaît pas de ses centres d'intérêt. Mais l'acquisition d'une « méthode pour bien conduire sa raison » produit immanquablement des effets sur la façon d'atteindre cet objectif. La résolution d'un esprit qui conduit mal sa raison n'est pas la même, ou passe par d'autres voies, que celle d'un esprit dont la raison est bien conduite. Par conséquent, « la subordination constante et habituelle de la volonté à la raison » n'est valable qu'à compter du moment où l'esprit est méthodique ; avant cela, la raison n'est pas apte à assumer le gouvernement de l'esprit. Et même, au contraire, la volonté impose sa loi à la raison et si « dictamen » il y a, il est de la volonté, non de la raison. Celle-ci sait ce qu'il faut faire mais elle est incapable de le faire par elle-même ; elle se repose donc sur la volonté, qui est l'opératrice principale du doute : « je voulus supposer »[1] que mes

[1] Cette étude est un chapitre de l'ouvrage collectif *Les Passions antiques et médiévales*, Paris, Presses Universitaires de France, 2003, p. 213-248.
[2] *Op. cit*., p. 219.
[1] *Id*., p. 32.

sens me trompent toujours ; « je me résolus de feindre »[1] que toutes mes opinions étaient aussi vaines que mes songes ; « je voulais ainsi penser que tout était faux »[2].

Que disent toutes ces formules du *Discours de la méthode* ? Elles esquissent le portrait d'un entendement paralysé par les préjugés de l'enfance et incapable de discriminer le vrai du faux, quand c'est pourtant son office. Affaibli, il ne sait plus rien faire d'autre que se tenir dans la zone grise du probable : il est probable que ce que nous montrent les sens soient vrai, mais il n'est pas exclu qu'ils nous trompent ; il est probable que nos raisonnements soient concluants, mais il n'est pas exclu qu'ils dérivent malgré nous vers l'erreur. Pour la volonté, cette hésitation est terrible car elle la contraint à renoncer à la détermination et à se tourner vers l'indifférence. Mais voilà que, dans le cadre du doute, elle qui piaffait d'impatience est autorisée à faire ce dont l'entendement est pour l'instant incapable : sortir l'esprit de la zone grise du probable pour le tirer, en quelque sorte de force, vers la certitude. On ne *sait* pas, à proprement parler, si ceci est vrai ou faux alors on *veut* le considérer comme faux. La volonté déborde l'entendement, ce que *Les Méditations métaphysiques* détaillent davantage que le *Discours* :

> Et cette indifférence ne s'étend pas seulement aux choses dont l'entendement n'a aucune connaissance, mais généralement aussi à toutes celles qu'il ne découvre pas avec une parfaite clarté, au moment que la volonté en délibère ; car, pour probables que soient les conjectures qui me rendent enclin à juger quelque chose, la seule connaissance que j'ai que ce ne sont que des conjectures, et non des raisons certaines et indubitables, suffit pour me donner occasion de juger le contraire. Ce que j'ai suffisamment expérimenté ces jours passés, lorsque j'ai posé pour faux tout ce que j'avais tenu auparavant pour très véritable, pour cela seul que j'ai remarqué que l'on en pouvait douter en quelque sorte.[1]

Le caractère volontariste du doute nous interdit de souscrire à l'idée d'une subordination de la volonté à la raison à ce stade de l'entreprise cartésienne. Mais Descartes œuvre à rendre cela possible en conduisant, à travers le doute et grâce à

[1] *Id.*
[2] *Id.*
[1] AT, IX-1, p. 47.

cette contribution décisive de la volonté, une thérapie de l'entendement. Et les résultats des efforts du philosophe se lisent dans *Les Méditations métaphysiques*. La « Quatrième méditation » débute par une déclaration de rémission de l'entendement :

> Je me suis tellement accoutumé ces jours passés à détacher mon esprit des sens […] que maintenant je détournerai sans aucune difficulté ma pensée de la considération des choses sensibles ou imaginables […].[1]

Face à un entendement libéré des préjugés de l'enfance et guéri du sensualisme chronique dont il souffrait, la volonté se situe autrement, leurs relations se réorganisent pour en venir à la structure identifiée par Jean-Luc Solère : la volonté limite ses décrets au domaine de compétence de l'entendement et s'abstient de se prononcer dès lors qu'elle ne peut plus le faire sous couvert des informations transmises par l'entendement. A tout le moins est-ce la ligne de conduite que Descartes entend suivre mais il n'est pas exclu qu'il n'y parvienne pas à tous les coups. Seulement, l'œuvre se place sur le terrain de la métaphysique et n'aborde pas encore la morale. Cet arrangement nouveau des rapports entre entendement et volonté, qui n'est ni thérapie de l'un, ni thérapie de l'autre mais résultat de la santé retrouvée de l'entendement, ne vise pour l'instant que le versant théorique de l'activité philosophique cartésienne. L'entendement s'est exercé à reconnaître le vrai du faux, ce dont il avait longtemps été empêché ; la volonté peut donc former des jugements dans ce registre. La morale est un domaine dans lequel l'entendement convalescent, prudent, ne s'aventure pas encore. On lit donc dans cette « Quatrième méditation » une réflexion sur les mécanismes qui engendrent des erreurs, non des fautes.

> D'où est-ce donc que naissent mes erreurs ? C'est à savoir de cela seul que, la volonté étant beaucoup plus ample et plus étendue que l'entendement, je ne la contiens pas dans les mêmes limites, mais que je l'étends aussi aux choses que je n'entends pas ; auxquelles étant de soi indifférente, elle s'égare fort aisément, et choisit le mal pour le bien, ou le faux pour le vrai. Ce qui fait que je me trompe

[1] AT, IX-1, p. 42.

et que je pèche.[1]

La dernière précision ajoutée à ce passage qui dresse le bilan des recherches de la « Quatrième méditation » entretient certes la confusion. La disproportion entre volonté et entendement semble être également, en raison de la formule « et que je pèche » l'explication conjointe de l'erreur et de la faute. Le domaine moral serait ainsi impliqué dans ce mouvement de « subordination de la volonté à la raison ». Antoine Arnauld, l'auteur des « Quatrièmes objections », jugera cette addition malheureuse, priant Descartes de s'en tenir à la connaissance et de ne pas aborder la question de la morale :

> Dans la quatrième Méditation, qui traite du vrai et du faux, je voudrais, pour plusieurs raisons qu'il serait long de rapporter ici, que Monsieur Descartes, dans son abrégé, ou dans le tissu même de cette Méditation, avertît le lecteur de deux choses.
>
> La première que, lorsqu'il explique la cause de l'erreur, il entend principalement parler de celle qui se commet dans le discernement du vrai et du faux, (168) et non pas de celle qui arrive dans la poursuite du bien et du mal. Car, puisque cela suffit pour le dessein et le but de notre auteur, et que les choses qu'il dit ici touchant la cause de l'erreur souffriraient de très grandes objections, si on les étendait aussi à ce qui regarde la poursuite du bien et du mal, il me semble qu'il est de la prudence, et que l'ordre même, dont notre auteur paraît si jaloux, requiert que toutes les choses qui ne servent point au sujet, et qui peuvent donner lieu à plusieurs disputes, soient retranchées, de peur que, tandis que le lecteur s'amuse inutilement à disputer des choses qui sont superflues, il ne soit diverti de la connaissance des nécessaires.[2]

Rappelons qu'Arnauld, après avoir adressé à Descartes des objections de philosophe, endosse la fonction de théologien. Il prévient donc l'auteur qu'il risque fort de se heurter à la doctrine chrétienne du péché en proposant une explication de la capacité des êtres humains à faillir qui s'affranchisse notamment de toute référence au péché originel. La distinction qu'Arnauld emprunte ensuite à Augustin est à cet égard très éclairante. Il ne faut pas confondre, écrit-il, entendre, croire et

[1] AT, IX-1, p. 46.
[2] AT, IX-1, p. 167-168.

opiner. Dans tous les cas, il s'agit de tenir une idée pour vraie. Mais la source de cette conviction varie :

> Celui-là *entend*, qui comprend quelque chose par des raisons certaines. Celui-là *croit*, lequel, emporté par le poids et le crédit de quelque grave et puissante autorité, tient pour vrai cela même qu'il ne comprend pas par des raisons certaines. Celui-là *opine*, qui se persuade ou plutôt qui présume de savoir ce qu'il ne sait pas.[1]

Descartes a fait sienne l'exigence de rationalité qui impose de fonder toute conviction en raison. Mais ce faisant, il pourrait donner le sentiment de renvoyer dos à dos la croyance et l'opinion et de les traiter en bloc comme ne valant rien. Le but poursuivi par Arnauld, avec une bienveillance que n'ont pas eue tous les objecteurs de Descartes, est de préserver la croyance afin qu'elle ne subisse pas la même condamnation que l'opinion, sur laquelle il concentre ses attaques :

> Or c'est une chose honteuse et fort indigne d'un homme que d'*opiner*, pour deux raisons : la première, parce que celui-là n'est plus en état d'apprendre, qui s'est déjà persuadé de savoir ce qu'il ignore ; et la seconde, parce que la présomption est de soi la marque d'un esprit mal fait et d'un homme de peu de sens.[2]

b) La volonté dans les limites de la simple raison

Bien que la raison ne puisse pas percer les mystères de la foi ni en justifier le contenu, elle ne provient pas, selon Augustin repris par Arnauld, d'un esprit imbu de lui-même, s'imaginant à tort savoir ce qu'en vérité il ignore ; la croyance religieuse a un fondement qui n'est pas rationnel mais est issu d'une autorité divine. La croyance religieuse est ainsi exempte des reproches que l'on adresse à l'opinion :

> Donc ce que nous entendons, nous le devons *à la raison ;* ce que nous croyons, *à l'autorité ;* ce que nous opinons, *à l'erreur*. Je dis cela afin que nous sachions qu'ajoutant foi même aux choses que nous ne comprenons pas encore, nous

[1] *Id*., p. 168.
[2] *Id*.

> sommes exempts de la présomption de ceux qui opinent. Car ceux qui disent qu'il ne faut rien croire que ce que nous savons, tâchent seulement de ne point tomber dans la faute de ceux qui opinent, laquelle en effet est de soi honteuse et blâmable. Mais si quelqu'un considère avec soin la grande différence qu'il y a entre celui qui présume savoir ce qu'il ne sait pas, et celui qui croit ce qu'il sait bien qu'il n'entend pas, y étant toutefois porté par quelque puissante autorité, il verra que celui-ci évite sagement le péril de l'erreur, le blâme de peu de confiance et d'humanité, et le péché de superbe.[1]

Le souci de dissocier ce qui relève de la connaissance (entendre ou opiner) de ce qui dépend de la foi (croire) n'est donc pas assez établi dans le texte cartésien, d'après Arnauld. Bien que Descartes n'ait pas retiré de son texte ces quatre derniers mots pour se contenter de publier « ce qui fait que je me trompe », il répond à Arnauld qu'il est parfaitement d'accord avec lui :

> Or, que dans la quatrième Méditation je n'aie parlé que de l'erreur *qui se commet dans le discernement du vrai et du faux*, et non pas de celle qui arrive dans la poursuite du bien et du mal ; et que j'aie toujours excepté les choses qui regardent la foi et les actions de notre vie, lorsque j'ai dit que nous ne devons donner créance qu'aux choses que nous connaissons évidemment, tout le contenu de mes Méditations en fait foi.[2]

Et, de fait, il fait procéder à la modification du texte de présentation de la « Quatrième méditation » dans l' « Abrégé », selon la suggestion d'Arnauld et de manière à ce qu'on se rende compte qu'une objection a été prise en compte à cet endroit[3] :

> Mais cependant il est à remarquer que je ne traite nullement en ce lieu-là du

[1] *Id*., p. 168-169.
[2] AT, IX-1, p. 191.
[3] Cf. Lettre à Mersenne du 18 mars 1641, AT, III, p. 334-335 : « Je vous envoie enfin ma réponse aux objections de Mr Arnauld, et je vous prie de changer les choses suivantes en ma Métaphysique, afin qu'on puisse connaître par là que j'ai déféré à son jugement, et ainsi que les autres, voyant combien je suis prêt à suivre conseil, me disent plus franchement les raisons qu'ils auront contre moi, s'ils en ont, et s'opiniâtrent moins à me vouloir contredire sans raison.
La première correction est in Synopsi ad 4am Med., après ces mots: quam ad reliqua intelligenda, où je vous prie d'ajouter ceux-ci: [Sed ibi interim est advertendum nullo modo agi de peccato vel errore qui committitur in persecutione boni et mali, sed de eo tantum qui contingit in dijudicatione veri et falsi. Nec ea spectari quæ ad fidem pertinent vel ad vitam agendam, sed speculativas tantum et solius luminis naturalis ope cognitas veritates.], et de les enfermer entre ces signes [ ], afin qu'on voie qu'ils ont été ajoutés ».

> péché, c'est-à-dire de l'erreur qui se commet dans la poursuite du bien et du mal, mais seulement de celle qui arrive dans le jugement et le discernement du vrai et du faux ; et que je n'entends point y parler des choses qui appartiennent à la foi, ou à la conduite de la vie, mais seulement de celles qui regardent les vérités spéculatives et connues par l'aide de la seule lumière naturelle.[1]

Toujours est-il que, de cette explication de la cause de nos erreurs se déduit une nouvelle règle pour la bonne hygiène de l'âme : contenir sa volonté à l'intérieur du domaine que maîtrise l'entendement, quand bien même elle dispose du pouvoir de s'en affranchir. La suite de la « Quatrième méditation » le confirme en nous offrant plusieurs versions de ce principe :

> Or si je m'abstiens de donner mon jugement sur une chose, lorsque je ne la conçois pas avec assez de clarté et de distinction, il est évident que j'en use fort bien, et que je ne suis point trompé […].[2]

> […] car la lumière naturelle nous enseigne que la connaissance de l'entendement doit toujours précéder la détermination de la volonté.[3]

> […] toutes les fois que je retiens tellement ma volonté dans les bornes de ma connaissance, qu'elle ne fait aucun jugement que des choses qui lui sont clairement et distinctement représentées par l'entendement, il ne se peut faire que je me trompe […].[4]

L'incipit du *Discours de la méthode* nous a familiarisés avec le thème de l'usage de la raison selon une double opposition : d'une part, l'opposition entre le fait d'être doué de raison ou le fait de ne pas posséder cette faculté ; d'autre part, l'opposition entre un bon et un mauvais usage de la raison. On sait que la diversité des opinions, dont se déduisait la nécessaire fausseté de certaines d'entre elles au moins, s'expliquait en faisant jouer la seconde opposition, la première étant d'emblée abandonnée[1].

[1] AT, IX-1, p. 11.
[2] *Id*., p. 47.
[3] *Id.*
[4] *Id*., p. 49.
[1] AT, VI, p. 1-2 : « la diversité de nos opinions ne vient pas de ce que les uns sont plus raisonnables que les autres, mais seulement de ce que nous conduisons nos pensées par diverses voies, et ne considérons pas les mêmes choses. Car ce n'est pas assez d'avoir l'esprit bon, mais le principal est

Dans la « Quatrième méditation », la fréquence des références à l'usage de la volonté fait de ce passage de l'œuvre de Descartes le complément de l'incipit du *Discours* ; il est à la volonté ce que celui-ci était à la raison. En effet, à la première des trois citations ci-dessus, il convient d'ajouter sur ce point plusieurs extraits qui préviennent un mauvais usage du jugement comme opération de la volonté et manifestation du libre arbitre :

> Et c'est dans ce mauvais usage du libre arbitre, que se rencontre la privation qui constitue la forme de l'erreur. La privation, dis-je, se rencontre dans l'opération, en tant qu'elle procède de moi ; mais elle ne se trouve pas dans la puissance que j'ai reçue de Dieu, ni même dans l'opération en tant qu'elle dépend de lui.[1]

> Car en effet ce n'est point une imperfection en Dieu, de ce qu'il m'a donné la liberté de donner mon jugement, ou de ne le pas donner, sur certaines choses dont il n'a pas mis une claire et distincte connaissance en mon entendement ; mais sans doute c'est en moi une imperfection, de ce que je n'en use pas bien, et que je donne témérairement mon jugement, sur des choses que je ne conçois qu'avec obscurité et confusion.[2]

On retrouve exactement dans ce dernier extrait la double opposition de l'incipit du *Discours*. La situation à expliquer n'est plus la diversité des opinions mais la possibilité de l'erreur. Descartes écarte une première hypothèse qui repose sur le fait d'avoir la faculté de juger des choses que nous ne connaissons que confusément. Il privilégie une seconde hypothèse, fondée sur l'opposition entre le bon et le mauvais usage de la volonté. En ceci, nous pouvons considérer la fin de la « Quatrième méditation » comme un *Discours de la méthode pour bien conduire sa volonté.*

Cependant, une différence majeure vient s'immiscer entre le traitement réservé à la raison et celui dont bénéficie la volonté. D'une manière qui n'est guère surprenante, la thérapie de la première a consisté, pour la guérir des préjugés de l'enfance, à la libérer de ce qui l'entravait et à lui permettre de donner le maximum d'elle-même. Corrélativement, la pathologie de l'âme qui correspondait à ce traitement se

---

de l'appliquer bien ».
[1] AT, IX-1, p. 47-48.
[2] *Id*, p. 48.

comprenait comme une atrophie de la raison, étouffée par l'importance que prenaient les sens. C'était particulièrement net dans notre examen de la notion de lumière naturelle : la thérapeutique visait à la faire passer d'une faible à une grande intensité. Ce mouvement d'expansion d'une de nos facultés correspond bien à notre représentation ordinaire de la vertu. Pourtant, en l'occurrence, la volonté n'obéit pas à cette logique. Au contraire, pour atteindre la vertu, comprise comme la plus complète santé de l'âme, il est nécessaire de contenir la volonté et de lui imposer de rentrer à l'intérieur de bornes qui ne sont pas les siennes mais celles de la raison. A l'épanouissement de celle-ci correspond l'autolimitation de celle-là. Dans le domaine de la connaissance, qui a prévalu depuis *Le Discours de la méthode* jusqu'à la « Quatrième méditation », on peut estimer qu'il est tout à fait normal d'exiger de la volonté qu'elle se mette au diapason de la raison. La connaissance est d'abord et avant tout l'affaire de la faculté intellectuelle, il semble pertinent qu'elle règle la conduite de l'âme, dès lors qu'on lui en a donné les moyens par un traitement approprié. Mais les quelques mots que Descartes ne retira pas de sa « Quatrième méditation » (« ou que je pèche ») annoncent le basculement d'une perspective gnoséologique à une perspective éthique. Certes, cette seconde perspective n'était pas totalement absente des travaux de Descartes avant cela, on en veut pour preuve la morale formée « par provision » dans la troisième partie du *Discours*. Mais il est indéniable qu'elle se subordonnait aux visées gnoséologiques de Descartes et était commandée par la nécessité de préparer convenablement le temps de son existence que Descartes allait consacrer à son projet scientifique. Elle intervenait donc à titre de condition d'une démarche qui n'était pas intrinsèquement éthique… Le vrai primait sur le bien. Désormais, le bien devient la préoccupation centrale de l'activité philosophique de Descartes, du moins telle qu'elle se manifeste dans ses publications de lettres et d'ouvrages. De fait, les derniers écrits de Descartes investissent beaucoup plus franchement le terrain de la morale, notamment la correspondance avec Elisabeth et le traité des *Passions de l'âme*. Dans ce registre, la volonté s'affranchit-elle de la tutelle de la raison pour se déployer autant qu'elle le peut ?

A l'évidence, ce n'est pas le cas ou, plus exactement, en droit, ce ne devrait pas être le cas. La sphère morale n'est pas conçue par Descartes comme celle du règne impérial de la volonté et, ici comme avant, elle est priée de se tenir dans les limites

prescrites par la raison. Dans la mesure où elle a rendu possible, par son intervention décisive, le rétablissement de la raison, une seconde phase de leur coopération est inaugurée. Dans ce partenariat bien réglé des facultés intellectuelles et morales en pleine possession de leurs moyens, la subordination de la volonté à la raison est la clé qui ouvre l'accès au vrai mais aussi au bien. A l'inverse, la suprématie d'une volonté sourde aux préconisations de la raison engendrerait de nouveaux désordres. Si étonnant que cela puisse paraître au premier abord, la vertu morale cartésienne consiste donc dans l'auto-limitation volontaire de la volonté, qui accepte de ne pas s'aventurer hors du territoire que la raison a préalablement éclairé pour elle. Une première façon de rendre compte de cette situation serait de rappeler que la restriction de la volonté découle de l'ordre dans lequel se déroulent les activités de l'âme[1] : à bien y regarder, la volonté est toujours seconde parce qu'elle opère sur des idées qu'elle n'a pas créées et qui lui viennent de l'entendement. Il est donc logique, et nécessaire, qu'elle se mette au diapason de l'entendement et s'assure de la qualité, de la fiabilité, de la conformité des idées à partir desquelles elle conduit sa propre activité. Une deuxième façon d'appréhender la position de Descartes serait de distinguer entre le plein et le meilleur usage de la volonté. Notre philosophe ne définit pas l'état le plus satisfaisant de l'âme à partir du plein usage des facultés. En ce qui concerne la volonté, il promeut son meilleur usage possible et ceci inclut, dans certains cas, de consentir à ne pas recourir à toute sa puissance. Il peut arriver qu'elle soit capable d'affirmer, nier, rechercher ou fuir mais qu'on exige d'elle qu'elle s'abstienne de le faire, temporairement ou définitivement. Cette humilité de la volonté qui fait moins pour mieux faire devient un élément central de la doctrine cartésienne des passions sous l'appellation de générosité, dans *Les Passions de l'âme*.

7. Un remède polyvalent, la générosité.

Notre ambition ici ne saurait être de produire une monographie sur la générosité

[1] Conformément à ce que nous établissions dans notre chapitre VI, nous maintenons ici l'idée, que, les *Regulae* étant antérieures aux *Méditations*, l'attribution de l'acte de juger à la volonté et non à l'entendement correspond au dernier état de la pensée de Descartes.

cartésienne mais plutôt de comprendre de quelle façon et dans quelle mesure elle participe d'une thérapie de la volonté en se penchant sur la carrière de ce concept dans la dernière œuvre de Descartes.

a) Une thérapie cartésienne du désir.

La première apparition notable[1] de celle-ci a lieu dans l'article 145, soit à la fin de la seconde partie des *Passions de l'âme* :

> Pour les choses qui ne dépendent aucunement de nous, tant bonnes qu'elles puissent être, on ne les doit jamais désirer avec passion, non seulement à cause qu'elles peuvent n'arriver pas, et par ce moyen nous affliger d'autant plus que nous les aurons plus souhaitées, mais principalement à cause qu'en occupant notre pensée elles nous détournent de porter notre affection à d'autres choses dont l'acquisition dépend de nous. Et il y a deux remèdes généraux contre ces vains désirs : le premier est la générosité, de laquelle je parlerai ci-après ; le second est que nous devons souvent faire réflexion sur la Providence divine, et nous représenter qu'il est impossible qu'aucune chose arrive d'autre façon qu'elle a été déterminée de toute éternité par cette Providence ; en sorte qu'elle est comme une fatalité ou une nécessité immuable qu'il faut opposer à la fortune, pour la détruire comme une chimère qui ne vient que de l'erreur de notre entendement.[1]

Rappelons que nous nous trouvons ici au milieu d'un ensemble de considérations que Denis Kambouchner identifie comme un des moments où l'analytique cède le pas à la canonique. A compter de l'article 137, cinq des six passions primitives – le

[1] Première occurrence si on classe à part deux allusions trop brèves pour nous renseigner un tant soit peu sur ce dont il s'agit. La première allusion est la référence à la générosité dans le titre de l'article 54 (AT, XI, p. 373-374) dans la mesure où la suite n'en dit plus rien et substitue à la générosité une autre appellation, la magnanimité, sans davantage de précision. L'article 161 justifie la préférence accordée par Descartes au terme « générosité », d'un usage plus commun à son époque, plutôt qu'au terme scolastique et plus confidentiel de « magnanimité » (AT, XI, p. 453). La deuxième allusion se trouve dans l'article 83 : « Ainsi on peut avoir de l'affection pour une fleur, pour un oiseau, pour un cheval ; mais, à moins que d'avoir l'esprit fort déréglé, on ne peut avoir de l'amitié que pour des hommes. Et ils sont tellement l'objet de cette passion, qu'il n'y a point d'homme si imparfait qu'on ne puisse avoir pour lui une amitié très parfaite lorsqu'on pense qu'on en est aimé et qu'on a l'âme véritablement noble et généreuse, suivant ce qui sera expliqué ci-après en l'article 154 et 156 » (AT, XI, p. 390).

[1] AT, XI, p. 437-438.

désir, l'amour et la haine, la joie et la tristesse mais pas l'admiration – sont examinées sous l'angle de leur usage, et même de leur bon usage. Parmi elles, le désir est traité avec un soin particulier car il se démarque des quatre autres qui, en elles-mêmes, « ne nous portent à aucune action »[1] ; pour qu'elles le puissent, il est nécessaire qu'elles engendrent également un désir et qu'à l'éventuel problème de ce que les passions nous font ressentir s'ajoute celui, plus crucial sans doute, de ce qu'elles nous font faire. Alors, les dérèglements des affects qui mettent l'âme dans un état peu souhaitable (par exemple, une excessive colère) sont rejoints par les dérèglements des actes qui revêtent un enjeu éthique plus fort :

> Mais, parce que ces passions ne nous peuvent porter à aucune action que par l'entremise du désir qu'elles excitent, c'est particulièrement ce désir que nous devons avoir soin de régler ; et c'est en cela que consiste la principale utilité de la morale.[2]

S'ouvre ainsi une séquence, qui occupe les articles 144 à 148, soit la fin de la seconde partie du traité, et qui peut se lire comme un court traité de morale, au sens classique du terme. En invitant à régler ses désirs, Descartes s'inscrit pleinement dans la tradition morale issue de l'Antiquité, il propose sa propre thérapie des désirs pour reprendre le titre de Nussbaum. La filiation avec les auteurs antiques est accentuée par le recours à la distinction stoïcienne, popularisée par Epictète, entre ce qui dépend de nous et ce qui n'en dépend pas. On note au passage que Descartes fait jouer un nouveau principe de discrimination et de détermination des passions. Lui qui les a déjà classées et présentées selon leur objet mais aussi selon le temps auquel elles se réfèrent, propose de surcroît une catégorisation propre aux désirs : dépendent-ils ou non de nous ? Cette distinction est requise, selon Descartes, pour adopter le comportement approprié : censurer ou satisfaire le désir.

> Et il me semble que l'erreur qu'on commet le plus ordinairement touchant les désirs est qu'on ne distingue pas assez les choses qui dépendent entièrement de nous de celles qui n'en dépendent point.[1]

[1] Cf. article 143, AT, XI, p. 435.
[2] Article 144, AT, XI, p. 436.
[1] *Id.*

Le vocabulaire stoïcien employé en l'occurrence ne doit cependant pas masquer de profondes différences entre les propos respectifs d'Epictète et de Descartes. Il ne s'agit pas simplement de faire remarquer, comme Alquié dans la note qui accompagne cet article[1], que l'approche de Descartes n'est pas *exclusivement* stoïcienne et qu'elle adjoint à ce stoïcisme des considérations chrétiennes et prométhéennes. A vrai dire, l'approche de Descartes n'est pas *vraiment* stoïcienne et la communauté des mots n'empêche pas la divergence des idées. En premier lieu, la distinction fondamentale d'Epictète ne porte pas seulement sur les désirs mais elle prétend valoir – et c'est là ce qui en fait la puissance – pour absolument toute chose. Elle permet ainsi de distinguer trois opérations de l'âme (le jugement, le désir et l'impulsion à agir) qui dépendent de nous en ce que nous sommes capables par des exercices spirituels réguliers et exigeants d'en acquérir la maîtrise. Par rapport à ce modèle stoïcien, Descartes procède à deux déplacements. D'une part, il n'applique la distinction qu'au désir, mettant de côté les deux autres opérations de l'âme et signifiant que le désir n'est que partiellement sous notre contrôle. En effet, s'il existe des désirs qui ne dépendent pas de nous, ils nous échappent et nous devons en prendre notre parti : Descartes reconnaît qu'une partie de nos désirs nous est irrémédiablement étrangère. Le propos d'Epictète visait au contraire à nous assurer que la sphère de nos désirs peut toute entière relever de notre maîtrise.

Mais ce n'est pas tout. Le sens même accordé à l'expression « dépendre de nous » n'est plus le même chez Descartes ainsi que le montre l'introduction, à l'article 146, d'une troisième catégorie, intermédiaire, celle des choses qui dépendent en partie de nous et en partie d'autrui. Chez Epictète, la compréhension de la formule « *eph'èmin* » est déterminée par le fait que le clivage est sans appel : soit une chose dépend de nous, soit elle n'en dépend pas et il convient d'interpréter l'expression pour rendre compte de l'impossibilité, dans l'esprit d'Epictète, de ne dépendre que partiellement de nous. Il serait tentant de déclarer que les exemples cités par Epictète comme le corps, la renommée ou les richesses dépendent un peu, mais pas totalement de nous. Mais il l'interdit en affirmant qu'ils rentrent dans la catégorie des choses qui n'en dépendent pas. Dans ces circonstances, « dépendre de soi » a un

[1] Alq., III, p. 1059, note 1 : « Descartes semble ici reprendre une distinction stoïcienne. Pourtant, la suite de texte montrera que sa morale mêle, aux données stoïciennes, une inspiration à la fois chrétienne et technicienne. Descartes désire le succès et la domination de la nature, et conseille l'abstention et la résignation ».

sens forcément plus fort que simplement « être l'une des causes qui concourent à la survenue du fait ». Cela veut dire plutôt « accéder à la maîtrise de soi pour devenir à soi tout seul la cause déterminante pour la survenue du fait ». En reprenant la lettre d'Epictète, Descartes en trahit donc l'esprit. L'ajout d'une catégorie intermédiaire en témoigne. Très curieusement, en procédant ainsi, il semble que Descartes réalise un tour de force, celui de conduire une distinction emblématique du stoïcisme vers une réinterprétation épicurienne. En effet, quand on observe l'usage que Descartes fait de sa version de la distinction entre ce qui dépend de nous, ce qui n'en dépend pas et ce qui n'en dépend que partiellement, on se rend compte qu'on peut lui superposer la classification épicurienne des désirs. Si l'on admet que cette classification joue un rôle majeur dans la thérapie épicurienne des désirs et qu'elle est élaborée pour permettre à celui qui la manie de répondre à la question « vaut-il la peine et est-il souhaitable de satisfaire ce désir ? », on se rend compte de sa proximité avec les articles 144 à 146 des *Passions de l'âme*.

Dans l'article 144, ce sont les désirs qui dépendent de nous qui sont examinés. Il en va de ceux-ci comme des désirs naturels et nécessaires de la classification épicurienne : leur satisfaction systématique ne met pas en péril l'équilibre de l'âme qui les reçoit. Au contraire, elle ne lui apporte que des bienfaits. On peut donc sans crainte s'accorder le plaisir de les satisfaire, comme le reconnaît très clairement Descartes :

> Car, pour celles qui ne dépendent que de nous, c'est-à-dire de notre libre arbitre, il suffit de savoir qu'elles sont bonnes pour ne les pouvoir désirer avec trop d'ardeur, à cause que c'est suivre la vertu que de faire les choses bonnes qui dépendent de nous, et il est certain qu'on ne saurait avoir un désir trop ardent pour la vertu. Outre que ce que nous désirons en cette façon ne pouvant manquer de nous réussir, puisque c'est de nous seuls qu'il dépend, nous en recevons toujours toute la satisfaction que nous en avons attendue.[1]

On retrouve également dans cet article l'idée que la réduction de nos désirs à cette catégorie serait une bonne chose, tout comme chez Epicure il apparaît qu'il serait bon de ne jamais avoir affaire qu'aux désirs naturels et nécessaires et d'évacuer

[1] Article 144, AT, XI, p. 436-437.

définitivement les deux autres types de désirs :

> Mais la faute qu'on a coutume de commettre en ceci n'est jamais qu'on désire trop, c'est seulement qu'on désire trop peu ; et le souverain remède contre cela est de se délivrer l'esprit autant qu'il se peut de toutes sortes d'autres désirs moins utiles, puis de tâcher de connaître bien clairement et de considérer avec attention la bonté de ce qui est à désirer.[1]

On ne manquera pas de signaler que c'est à ce moment que le vocabulaire médical fait son entrée dans cette thérapie cartésienne du désir avec une première intervention du mot « remède ». Le contexte est paradoxal car il vient d'être dit que cette première sorte de désir était intrinsèquement bonne et on ne devrait donc pas chercher à se guérir d'un tel désir. Un remède paraît inutile. Descartes précise cependant qu'il existe bien, en la matière, un mal à prévenir ; il consiste à ne pas désirer avec assez d'ardeur les choses qui dépendent de nous et à courir le risque, par conséquent, d'être privé de leurs bienfaits. Descartes suppose que cette insuffisance du désir envers ce qui dépend de nous s'explique par la trop grande attention accordée aux deux autres sortes de désirs. Le remède consiste donc, tout bien considéré, à agir sur ces deux autres catégories et à les éliminer : « se délivrer l'esprit autant qu'il se peut de toutes sortes d'autres désirs moins utiles ».

Dans l'article 145, les désirs qui ne dépendent pas de nous reçoivent un traitement comparable à celui des désirs non naturels et non nécessaires de la *Lettre à Ménécée* d'Epicure. Ils sont d'ailleurs eux aussi présentés comme de « vains désirs »[2] à la satisfaction trop incertaine pour qu'on puisse en retirer autre chose que de la peine, si bien qu'il est préférable d'y renoncer. Descartes confirme alors ce que suggérait l'article précédent : pour laisser le champ libre aux désirs qui dépendent de nous, il faut traiter les autres sortes de désirs comme des maladies de l'âme et les en extirper. C'est à cette occasion qu'intervient dans le texte du traité la référence à la générosité que nous évoquions plus tôt et dont nous pouvons mieux, désormais, appréhender la fonction, car il faut reconnaître que sa nature n'est pas élucidée dans cet article ; seule sa fonction est indiquée de façon explicite. Elle est l'un des deux

[1] *Id*., p. 437.
[2] *Id*.

remèdes que Descartes préconise contre ces « vains désirs » qui « ne dépendent pas de nous ». Son action est par conséquent très ciblée sans que nous sachions encore, à ce stade de l'œuvre, si la générosité n'agit que sur de tels désirs ou si elle est un remède à large spectre qui, étant efficace contre les dérèglements des passions en général, convient aussi pour les désirs qui ne dépendent pas de nous. Faut-il s'attendre à ce que, régulièrement, Descartes conclue l'analyse d'une passion et de ses désagréments par l'idée qu'ici comme ailleurs, la générosité est un remède valable ? La réponse ne nous est pas encore donnée, l'évocation de la générosité ne conduisant qu'à un renvoi indéfini : « la générosité, de laquelle je parlerai ci-après », annonce Descartes.

Dans l'immédiat, il s'agit de compléter la séquence amorcée, ce qui implique de présenter le second remède contre les « vains désirs » et de traiter des désirs qui dépendent partiellement de nous et partiellement d'autres facteurs. La thérapie du désir n'est pas achevée. A propos de la deuxième catégorie de désirs toujours, Descartes décrit son deuxième remède plus longuement que le premier. En apparence, il se fonde sur une doctrine de la providence. Là encore, l'inspiration semble stoïcienne et on pourrait s'attendre à un argument comparable à celui qui sous-tend le célèbre aphorisme d'Epictète : « Ne cherche pas à ce que ce qui arrive arrive comme tu veux, mais veuille que ce qui arrive arrive comme il arrive, et le cours de ta vie sera heureux »[1].

Mais la thérapie cartésienne du désir n'est décidément pas la discipline stoïcienne du désir. La suite de son exposé prend donc une tournure différente, qui s'enracine dans une analyse conceptuelle qu'on peut restituer comme suit. Désirer X présuppose que l'on tienne X pour possible ; du moins, Descartes postule que seul le possible est désirable, l'impossibilité étouffant le désir. Il envisage dès lors de se servir de cette propriété du désir, c'est-à-dire de son incompatibilité avec l'impossible, pour se guérir des désirs vains. Déterminer qu'une chose est impossible revient à lui ôter toute désirabilité. Les désirs qui dépendent de nous sont précisément ceux qu'il nous appartient de réaliser ; ils sont par définition possibles, notre rôle relativement à eux consistant à les faire passer du domaine du possible à celui du réel. Mais les désirs

[1] Arrien, *Manuel* d'Epictète, §8 (traduction P. Hadot).

qui ne dépendent pas de nous sont plus incertains. En ce sens, désirer quelque chose qui ne dépend pas de nous, c'est considérer qu'il est tout de même possible que cela se produise, bien que ce ne soit pas à nous de le faire advenir. A notre place, la fortune joue le rôle d'élément déclencheur. Du moins, nous l'imaginons : la fortune fera en sorte que tel possible devienne réel. Parfois, nous sommes exaucés et la fortune, « sorte de divinité capricieuse »[1], nous est favorable. Est-ce une chance ? Entre les lignes de l'article 145, on devine que la chance apparente est en réalité une malédiction : en nous étant exceptionnellement favorable, le sort entretient l'idée qu'il est possible que des désirs qui ne dépendent pas de nous soient tout de même satisfaits. En découle un espoir excessif qui nous porte à attendre indéfiniment une issue heureuse là où il vaudrait mieux se préparer à une déception ou, mieux encore, renoncer.

La proposition de Descartes vise à désamorcer cet espoir qui n'est pas proportionnel à nos chances réelles de réussite. Il a recours à un raisonnement d'une grande finesse. L'espoir qui nourrit le désir vain est fallacieusement alimenté par la comparaison entre notre situation présente et une situation antérieure qui a conduit à l'état de fait qu'on désire. Les similitudes entre les situations nous donnent des raisons d'espérer (« nous jugeons qu'elles peuvent arriver et qu'il en est arrivé autrefois de semblables »). Néanmoins, cette attente signifie bien que nous n'avons pas encore obtenu satisfaction et cela ne s'explique que d'une façon. L'un (au moins) des facteurs concourant à l'état de fait qu'on espère n'est pas réalisé. Dans ces conditions, il n'est pas légitime de croire que notre désir pourrait être satisfait parce que des circonstances très semblables ont par le passé instauré la situation désirée. Il serait plus juste d'admettre qu'il est impossible que notre désir soit satisfait car les conditions ne sont pas toutes réunies et jamais par le passé, la situation désirée ne s'est présentée tandis que certaines conditions n'étaient pas satisfaites. La différence, si minime soit-elle, prouve que le paramètre manquant est déterminant, faute de quoi, les événements auraient d'ores et déjà eu lieu.

> […] lorsqu'une chose que nous avons estimée dépendre de la fortune n'arrive pas, cela témoigne que quelqu'une des causes qui étaient nécessaires pour la produire a manqué, et par conséquent qu'elle était absolument impossible et qu'il

[1] La formule est de Ferdinand Alquié (Alq., III, p. 1060, note 1).

> n'en est jamais arrivé de semblable, c'est-à-dire à la production de laquelle une pareille cause ait aussi manqué : en sorte que si nous n'eussions point ignoré cela auparavant, nous ne l'eussions jamais estimée possible, ni par conséquent ne l'eussions désirée.[1]

Descartes recommande donc de prendre toute la mesure de la différence entre la situation dans laquelle nous nous trouvons et celles au cours desquelles le résultat souhaité a été obtenu, pour nous convaincre de l'impossibilité de la chose désirée. Au lieu de se dire que plusieurs fois déjà, dans des circonstances proches de celle-là, la fortune nous a souri, il faudrait insister sur le fait que, jamais l'événement désiré ne s'est produit lorsque faisait défaut un paramètre. L'impossibilité éteignant le désir, on devrait constater l'extinction du désir vain.

L'article 146 achève l'examen des trois catégories de désirs avec la très peu stoïcienne classe des désirs qui dépendent partiellement de nous et partiellement d'autrui. Son ambigüité nous invite à la comparer à la classe épicurienne des désirs naturels mais non nécessaires : elle est d'autant plus délicate à manœuvrer qu'elle ne peut donner lieu, du fait de son ambigüité, ni à un rejet complet, ni à une satisfaction sans réserve. Elle réclame presque un examen au cas par cas et même, à l'échelle de chacun de ces désirs pris individuellement, la considération de ce qui en lui dépend de nous et de ce qui n'en dépend pas. Un même désir appelle donc deux attitudes complémentaires qui ne sont en vérité que la combinaison des réactions recommandées pour les deux types de désirs précédemment analysés : pour ce qui dépend de nous en lui, nous devons faire preuve de résolution et ne pas faiblir dans sa mise en œuvre ; pour ce qui, en lui, ne dépend pas de nous, nous devons nous en remettre à la providence et admettre le résultat, quel qu'il soit. Descartes éclaire ce point en ayant recours à un exemple : un homme veut se rendre quelque part et peut y arriver par deux chemins distincts. Il dépend donc de lui de choisir lequel de ces deux chemins il empruntera et il peut même se déterminer en écoutant les conseils de sa raison. Il optera alors pour le chemin le plus commode, le plus court ou le plus sûr. S'il se comporte ainsi, il est en droit de considérer qu'il a fait au mieux pour la partie de son action qui le concerne. Le reste ne dépend pas de lui et il ne saurait se reprocher les difficultés imprévisibles qu'il pourrait y rencontrer.

[1] *Id*., p. 438.

Ainsi, dit Descartes, s'il a choisi le plus sûr des deux chemins mais qu'il est malgré tout victime de bandits, il doit maintenir son jugement : il a fait au mieux. En identifiant ce qui ne dépend pas de nous, on s'arme pour résister à la tendance hégémonique du désir, qui souhaite tout régenter et en oublie que certaines choses (beaucoup de choses à vrai dire) sont hors de notre portée et que c'est folie de croire qu'on pourrait en décider.

Alors que cette catégorie de désirs nous paraissait si peu stoïcienne, la thérapie du désir qui s'y découvre est étrangement plus conforme aux canons du Portique. On songe notamment à l'exemple de l'archer qui a fait florès dans la philosophie antique, notamment stoïcienne et qu'on retrouve chez Cicéron :

> Supposons qu'on ait l'intention d'atteindre un but avec un javelot ou une flèche ; c'est en ce sens que nous parlons d'un terme suprême dans les biens ; dans cette comparaison, le tireur doit tout faire pour atteindre le but ; et pourtant, tout faire pour l'atteindre, c'est là en quelque sorte sa fin suprême ; c'est ainsi que nous parlons de souverain bien dans la vie ; frapper le but, c'est là ce qui est à choisir de préférence mais non pas à rechercher.[1]

Le désir de lancer le javelot ou de décocher la flèche, et celui de s'appliquer pour accroître ses chances d'atteindre la cible relèvent de la catégorie de ce qui dépend de nous, au même titre que la décision de se rendre quelque part ou le choix du chemin dans l'exemple cartésien. En revanche, les péripéties du javelot ou de la flèche dans les airs jusqu'à la cible ne dépendent pas plus de nous que la présence de bandits sur un chemin qu'ils ne fréquentent pas d'habitude. On saisit donc la cohérence d'une doctrine qui prend acte de ces différences et en déduit qu'il convient d'ajuster son état d'esprit. Dans les faits, ce mélange de résolution et de résignation est déconcertant car il suppose que nous adoptions, vis-à-vis d'une seule et même action (atteindre une cible ou se rendre dans une autre ville), deux sentiments que nous avons l'habitude de juger incompatibles. Là encore, le commentaire de F. Alquié est éclairant[1] : il n'est pas aisé de comprendre quel état d'esprit sera celui

[1] Cicéron, *Des Termes extrêmes des biens et des maux*, III, 22.

[1] On notera simplement qu'il considère que la prescription de Descartes conjugue deux idéaux, l'un technicien et l'autre stoïcien alors que la seule perspective stoïcienne, en distinguant la visée prochaine de l'action (*skopos*) et le but ultime de l'agent (*telos*) suffit à rendre compte de ce problème.

d'une personne qui est censée s'engager dans l'action en vue de la réussir mais se désengager de ce qu'elle fait et du résultat qui en découle. Si l'on est intéressé par le but proposé, on ne peut pas se montrer indifférent et détaché en cas d'échec :

> On ne peut chercher rationnellement le succès sans désirer l'obtenir, et donc sans souffrir si l'on rencontre l'échec. Après avoir réfléchi pour trouver le meilleur chemin, on ne peut qu'être désolé si l'on y est attaqué par des voleurs. Car notre volonté est une, et l'on ne peut lui demander de rechercher techniquement le succès et d'accepter l'échec avec satisfaction.[1]

b) La générosité comme passion et comme vertu.

Si l'on veut tenir compte des difficultés que peut offrir la lecture des *Passions de l'âme*, il faut reconnaître qu'en certains points, comme emporté dans son élan par les traités antiques qui ont défini les cadres du genre au sein duquel il s'inscrit à son tour, Descartes a voulu combiner une approche novatrice et une perspective plus traditionnelle. La première se manifeste notamment dans l'exposé de la première partie, lorsqu'il entend expliquer les passions par le jeu des esprits animaux sur la glande pinéale et réciproquement, de la glande pinéale sur les esprits animaux. La seconde produit des passages qui semblent presque vouloir prendre leur autonomie ; on pourrait ainsi détacher de l'œuvre une série de très brefs traités semblables aux textes anciens sur les vertus et les passions. Les articles 144 à 146 constituent, ainsi qu'on vient de le constater, un court traité des désirs et de leur maîtrise. Plus loin, les articles 199 à 203 forment un autre court traité de la colère. Entre classicisme et modernité, Descartes paraît vouloir concilier dans ces passages des exigences de natures diverses et l'impression qui se dégage du commentaire critique de Ferdinand Alquié en note de l'article 146 en est une possible conséquence.

Mais au milieu de ces considérations, après avoir été annoncé à trois reprises (articles 54, 83 et 145), émerge enfin le concept de générosité. Il est appelé à devenir la pierre angulaire de la doctrine morale cartésienne. Dans la thérapie de la

[1] Alq., III, p. 1063, note 1.

volonté dont nous dessinons les contours, il n'est rien de moins que le principal remède sur lequel Descartes fonde sa pharmacopée. Mais de quoi Descartes nous parle-t-il précisément quand il évoque la générosité ? L'une des choses les plus frappantes quand on cherche à mieux la cerner, pour en déterminer la fonction dans la médecine de l'âme de Descartes en l'occurrence, c'est qu'il est en fin de compte très difficile de saisir sa nature. La générosité fait en effet sa véritable entrée dans le traité à l'article 153 et elle devient alors le cœur d'un bloc qui court jusqu'à l'article 156. Au fil des lignes, on trouve deux périphrases qu'on peut identifier comme des synonymes de la générosité : « cette libre disposition de ses volontés » (article 153) et « cette connaissance et ce sentiment » de soi-même (article 154).

Considérant l'importance qu'elle revêt dans un traité dont les passions de l'âme sont l'objet principal, on est évidemment conduit à se demander si la générosité est elle-même une passion. Il existe un tel écart entre la définition de la passion donnée par Descartes à l'article 27 comme

> des perceptions ou des sentiments, ou des émotions de l'âme, qu'on rapporte particulièrement à elle, et qui sont causées, entretenues et fortifiées par quelque mouvement des esprits[1]

et la description en deux temps du généreux qui

> connaît qu'il n'y a rien qui véritablement lui appartienne que cette libre disposition de ses volontés, ni pourquoi il doive être loué ou blâmé sinon pour ce qu'il en use bien ou mal,[2]

et qui pour cette raison

> sent en soi-même une ferme et constante résolution d'en bien user, c'est-à-dire de ne manquer jamais de volonté pour entreprendre et exécuter toutes les choses qu'il jugera être les meilleures[1]

[1] AT, XI, p. 349.
[2] Article 153, AT, XI, p. 446.
[1] *Id*.

qu'on a peine à concevoir la générosité comme une passion. Des deux parties qui la constituent selon cet article, la première relève de la connaissance et la seconde de la volonté, et même d'un exercice particulièrement soutenu de la volonté, la résolution. La générosité apparaît dès lors bien davantage comme une activité que comme une passion. La ranger du côté de l'affectivité de l'âme et y voir l'effet d'une sollicitation du corps ne lui convient guère. Mais quelle est sa nature, si elle n'est pas une passion ?

La réponse à cette question suppose qu'on comprenne qu'il n'y a pas qu'une générosité dans le traité de Descartes mais bien des générosités ou, si l'on préfère, des niveaux différents de générosité. Une réponse unique ne saurait rendre compte de la richesse et de la complexité du concept, dans toutes ses dimensions. Voilà pourquoi Descartes peut concéder tout de même qu'il est possible de traiter la générosité, à un premier niveau, comme une passion. L'article 160 l'autorise. En effet, Descartes y oppose la générosité à l'orgueil et puisque l'opposé d'une passion est logiquement une autre passion (comme la joie et la tristesse ou l'amour et la haine), la générosité devrait être, comme l'orgueil, une passion. Descartes est un peu réticent face à cette déduction mais il finit par concéder ce point :

> Au reste, il est aisé à connaître que l'orgueil et la bassesse ne sont pas seulement des vices, mais aussi des passions, à cause que leur émotion paraît fort à l'extérieur en ceux qui sont subitement enflés ou abattus par quelque nouvelle occasion. Mais on peut douter si la générosité et l'humilité, qui sont des vertus, peuvent aussi être des passions, parce que leurs mouvements paraissent moins, et qu'il semble que la vertu ne symbolise pas tant avec la passion que fait le vice.[1]

On découvre que la réserve de Descartes quant au caractère passionnel de la générosité s'explique par la faiblesse des interactions auxquelles elle donne naissance entre le corps et l'âme. Mais en fin de compte, sans aller jusqu'à affirmer qu'il est bien établi qu'elle est tout de même une passion et en s'en tenant plus modérément à l'idée que rien n'y fait obstacle et que c'est donc acceptable, Descartes confirme que la générosité est une passion :

[1] AT, XI, p. 451.

> Toutefois je ne vois point de raison qui empêche que le même mouvement des esprits qui sert à fortifier une pensée lorsqu'elle a un fondement qui est mauvais, ne la puisse aussi fortifier lorsqu'elle en a un qui est juste […].[1]

Mais on remarque que dans ces quelques lignes où se discute la nature passionnelle de la générosité, une autre considération se fait jour et commence à s'affirmer avec force : la générosité est une vertu. Et il faut bien reconnaître que cela importe davantage pour l'exposé de Descartes et pour le rôle qu'il entend lui faire jouer dans la thérapie de l'âme car ce n'est pas tant la générosité-passion que la générosité-vertu qui constitue « le remède contre les dérèglements des passions ». Nous défendrons donc l'hypothèse qu'il existe une deuxième dimension de la générosité, à la faveur de laquelle elle cesse d'être une simple passion pour devenir en outre une vertu. C'est en ce sens que nous lisons une remarque de l'article suivant, qui porte sur l'acquisition de la générosité : « on peut exciter en soi la passion et ensuite acquérir la vertu de générosité »[2]. S'il est explicitement indiqué que la vertu est celle de la générosité, la construction de la phrase invite à comprendre que la passion mentionnée avant est également celle de la générosité : on peut exciter en soi la passion *de générosité* et ensuite acquérir la vertu *de générosité*. Mais pour ne pas alourdir la phrase, une ellipse ne conserve que la deuxième occurrence de la précision, qu'il faut intuitivement redistribuer vers le membre précédent de la phrase. L'article 161 explique, dans ces conditions, comment s'opère la transformation de la générosité ; comment se produit le passage de la première à la deuxième dimension du concept. Alors la générosité, n'étant plus une passion parmi d'autres, devient une vertu remédiant aux désordres des autres passions.

Dans ce cadre, la formation de la vertu repose d'abord sur l'adoption de bonnes habitudes : « ce qu'on nomme communément des vertus sont des habitudes en l'âme qui la disposent à certaines pensées »[1]. Mais ce qui pourrait sembler être une banalité (favoriser, par la répétition, les bonnes pensées ou les bonnes pratiques et s'abstenir de conforter les mauvaises) devient chez Descartes, compte tenu de ce

[1] *Id*.
[2] *Id*., p. 454.
[1] *Id*., p. 453.

qui a été mis en place dans le traité, une doctrine précise et technique. Il faut, par conséquent, lire l'article 161 à la lumière des apports des autres articles et notamment des développements sur l'institution des passions. Ce thème est très présent dans le traité, à l'intérieur duquel l'expression « institué de la nature » est fréquemment employée. Elle permet d'abord à Descartes de désigner la relation qui a été instaurée entre le mouvement des esprits animaux dans le corps et sur la glande pinéale d'une part, et la passion qui en résulte dans l'âme d'autre part[1]. Il fallait bien rendre compte de l'écart qui sépare le contact des premiers et le ressenti de la seconde, dans une relation qui prend pour modèle celle aujourd'hui décrite comme le rapport du signifiant au signifié[2]. Mais de la même façon que se pose la question de l'établissement de la convention en vertu de laquelle tel signifiant renvoie à tel signifié, on est en droit de s'interroger sur l'origine de l'association entre un certain mouvement des esprits animaux et une passion.

Il semble qu'à cette première institution physico-psychologique s'en ajoute une seconde. En effet, l'expression « institution de la nature » qui nous sert ici de repère est également employée pour désigner la relation entre la passion suscitée par le mouvement des esprits animaux et la réaction que cette passion déclenche à son tour. On l'observe dans les articles 89 sur l'horreur (« l'horreur est instituée de la nature pour représenter à l'âme une mort subite et inopinée »[3]) et 90 sur l'agrément (« l'agrément est particulièrement institué de la nature pour représenter la jouissance de ce qui agrée comme le plus grand de tous les biens qui appartiennent à l'homme »[1]). Descartes s'intéresse alors aux conséquences de la présence d'une passion en l'âme : que nous fait-elle faire ? L'horreur, en introduisant dans notre esprit la représentation d'un grand danger, nous fait fuir et nous mettre en sûreté ; l'agrément nous pousse à rechercher le bien qui est la source d'un tel plaisir. A la

[1] Cf. article 36, AT, XI, p. 357 : « Car, de cela seul que ces esprits entrent en ces pores, ils excitent un mouvement particulier en cette glande, lequel est institué de la nature pour faire sentir à l'âme cette passion ».

[2] Descartes n'emploie pas le vocabulaire de la linguistique moderne, mais il a recours à la comparaison avec la signification des mots dans l'article 50 au sujet des « paroles qui excitent des mouvements en la glande, lesquels, selon l'institution de la nature, ne représentent à l'âme que leur son lorsqu'elles sont proférées de la voix, ou la figure de leurs lettres lorsqu'elles sont écrites, et qui, néanmoins, par l'habitude qu'on a acquise en pensant à ce qu'elles signifient lorsqu'on a ouï leur son ou bien qu'on a vu leurs lettres, ont coutume de faire concevoir cette signification plutôt que la figure de leurs lettres ou bien le son de leurs syllabes » (AT, XI, p. 369).

[3] AT, XI, p. 394.

[1] *Id*., p. 395.

conversion du mouvement des esprits animaux en une passion succède ainsi la conversion d'une passion en une réaction. Si la première institution pouvait être qualifiée de physico-psychologique, la seconde est pour sa part psychologico-pratique. Se met en place une séquence importante, en trois temps : mouvement des esprits animaux (aspect physique ou physiologique), passion (aspect psychologique), réaction (aspect pratique). Malgré leur diversité de nature, ils sont reliés les uns aux autres. D'où procèdent ces associations ?

La réponse de Descartes consiste à dire que la nature a configuré ces relations, principalement celles qui concernent les cinq passions majeures (amour et haine, joie et tristesse, désir) à des fins de conservation de soi :

> Touchant quoi il est à remarquer que, selon l'institution de la nature, elles se rapportent toutes au corps, et ne sont données à l'âme qu'en tant qu'elle est jointe avec lui ; en sorte que leur usage naturel est d'inciter l'âme à consentir et contribuer aux actions qui peuvent servir à conserver le corps ou à le rendre en quelque façon plus parfait.[1]

Grâce aux cinq passions majeures, l'âme est également intéressée à la préservation de l'intégrité du corps et celle-ci n'est donc plus la préoccupation exclusive de ce dernier et des mécanismes de protection dont il dispose. La participation de l'âme renforce donc la résistance aux périls qui menacent le corps et augmente ses chances de survie. Si admirable soit-il, ce dispositif n'est pas infaillible et nous ne pouvons pas en conclure que nous identifions toujours à coup sûr les choses nuisibles, parce qu'elles n'engendrent pas toujours de la douleur ou de la tristesse. De même, les choses utiles et bénéfiques ne produisent pas systématiquement du plaisir et de la joie. Il arrive même que ce soit l'inverse : certains aliments que nous prenons plaisir à manger ne sont pas sains et certains actes médicaux, bien que désagréables voire douloureux, sont bénéfiques. L'article 138 l'énonce très explicitement :

> Mais, encore que cet usage des passions soit le plus naturel qu'elles puissent avoir, et que tous les animaux sans raison ne conduisent leur vie que par des

[1] Article 137, AT, XI, p. 430.

> mouvements corporels semblables à ceux qui ont coutume en nous de les suivre, et auxquels elles incitent notre âme à consentir, il n'est pas néanmoins toujours bon, d'autant qu'il y a plusieurs choses nuisibles au corps qui ne causent au commencement aucune tristesse ou même qui donnent de la joie, et d'autres qui lui sont utiles, bien que d'abord elles soient incommodes.[1]

Une thérapie des passions est dans ce contexte nécessaire pour déprogrammer les associations que la nature avait mal instituées et reprogrammer des associations convenables, c'est-à-dire conformes à la nature des choses relativement à nous. Déjà l'article 50 levait le voile sur la possibilité de ré-instituer les passions, s'inspirant de ce qui se pratique dans le domaine linguistique. Nous sommes capables, constate Descartes, d'éduquer notre esprit afin qu'il ne s'arrête pas au son ni aux lettres des mots prononcés ou écrits mais qu'il considère le sens que ces sons ou ces lettres véhiculent. A l'institution de la nature, nous ajoutons celle de la culture. Il propose d'en faire autant avec les passions de l'âme et de reconfigurer une part de notre affectivité pour éviter de mal réagir, donc de mal agir :

> Il est utile aussi de savoir qu'encore que les mouvements, tant de la glande que des esprits et du cerveau, qui représentent à l'âme certains objets, soient naturellement joints avec ceux qui excitent en elle certaines passions, ils peuvent toutefois par habitude en être séparés et joints à d'autres fort différents, et même que cette habitude peut être acquise par une seule action et ne requiert point un long usage. Ainsi, lorsqu'on rencontre inopinément quelque chose de fort sale en une viande qu'on mange avec appétit, la surprise de cette rencontre peut tellement changer la disposition du cerveau qu'on ne pourra plus voir par après de telle viande qu'avec horreur, au lieu qu'on la mangeait auparavant avec plaisir.[2]

Adossé à une connaissance des mécanismes du corps humain et des interactions entre corps et âme, l'éducation morale devient pleinement thérapie de l'âme. Moraliste, physicien et médecin coopèrent dans la recherche de la vertu : « la bonne institution sert beaucoup pour corriger les défauts de la naissance »[1].

[1] AT, XI, p. 431
[2] AT, XI, p. 369.
[1] Article 161, AT, XI, p. 453.

L'article 161 nous apparaît donc désormais comme une façon d'agir sur les institutions de la nature dans ce qu'elles ont parfois d'insuffisantes ou défaillantes. Tandis que la vertu y est définie comme « des habitudes en l'âme » que l'on devrait d'ailleurs qualifier de bonnes, les vices se comprennent comme de mauvaises habitudes dont il convient de se défaire. La générosité nous y aide, de deux façons complémentaires, et c'est cette polyvalence ainsi que son efficacité qui lui valent la fonction stratégique que Descartes lui accorde.

En premier lieu, la générosité agit sur ce que nous avons identifié comme l'articulation psychologico-pratique de la séquence. Une passion n'est en effet pas simplement un ressenti sans conséquence ; elle inclut, comme un prolongement naturel de la passion, une réaction. Ressentir, c'est réagir. En ce sens, les passions contribuent à déterminer notre volonté et, à travers elle, notre comportement, avec les possibles désagréments qu'on sait. La générosité est l'effort que produit la volonté pour s'affranchir d'une mauvaise influence et se placer sous la tutelle de la raison plutôt que sous le joug des passions. Mais bientôt, la grande résolution de la volonté dont il a fallu faire preuve pour initier cette thérapeutique des passions reçoit l'aide précieuse des mécanismes physiologiques étudiés par Descartes. Les décrets de la volonté qui se substituent aux réactions des passions demandent eux aussi à se traduire en actes. Ils commandent des gestes dont la réalisation passe par certains mouvements des esprits animaux. La voie ainsi ouverte et fréquemment empruntée, devient un circuit privilégié dans le système nerveux ; il sera plus facilement mis à contribution que d'autres et cela confortera les habitudes vertueuses.

En deuxième lieu, grâce à ce travail de reconfiguration durable des interactions entre corps et âme, une nouvelle et meilleure orientation est donnée à la pensée. Tout comme la rectification ponctuelle des opinions, dans le domaine de la connaissance, conduisait à une restructuration de l'esprit qui y gagnait, plus que des pensées vraies, la faculté de penser vraiment, la thérapie des passions n'est pas seulement le moyen d'avoir de bonnes volontés mais, plus fondamentalement encore, d'être de bonne volonté. La générosité confère à l'esprit du généreux une tournure vertueuse qui rayonne plus largement sur sa vie affective et morale. Les autres passions sont

alors modifiées par cette qualité de celui qui les éprouve, comme la troisième partie du traité nous le prouve en de multiples occasions : les excès et les potentielles conséquences funestes de l'orgueil (articles 157-158), de la vénération et du dédain (article 162-164), ou de la colère (article 203) sont contenus et maîtrisés par une âme généreuse.

8. Thérapies épistolaires

Il serait néanmoins regrettable de limiter nos dernières investigations au traité des *Passions de l'âme*. La dimension morale de la réflexion de Descartes s'élabore également dans sa correspondance. On y trouvera donc des échanges qui prolongent le travail théorique du traité de 1649 et qui, en outre, nous fournissent l'opportunité de voir comment Descartes met sa doctrine en application, dans ses rapports avec certains de ses correspondants.

a) « Guérir le corps avec l'âme »

La présence dans le corpus cartésien d'une médecine dédiée à l'union de l'âme et du corps ne fait guère de doute et la correspondance échangée entre le philosophe et la princesse Élisabeth de Bohème en constitue la plus parfaite illustration. Si l'on garde à l'esprit les trois sens du mot thérapie (soin, service et culte) que rappelait Foucault dans *L'herméneutique du sujet*, il est même pleinement légitime de prétendre que, dans ces lettres, se déploie une véritable thérapie de la jeune femme. C'est d'ailleurs très précisément dans cette optique qu'elle s'adresse à Descartes et initie leur correspondance. Ayant posé une question à propos de la façon dont l'âme agit sur le corps, Élisabeth prend congé de son lecteur en écrivant, toujours au sujet de l'âme :

> Vous connaissant le meilleur médecin pour la mienne, je vous découvre si librement les faiblesses de cette spéculation et espère qu'observant le serment

d'Hippocrate, vous y apporterez des remèdes, sans les publier.[1]

Sans conteste, le vocabulaire médical (« médecin », « faiblesse », « serment d'Hippocrate », « remèdes ») structure ce passage, tout comme la relation médicale va organiser dans son ensemble cette correspondance : Descartes est le médecin, Élisabeth sa patiente. Mais il ne s'agit plus de la médecine purement somatique que nous évoquions juste avant et les réflexions d'Élisabeth sur l'union de l'âme et du corps conduisent à des développements sur la manière dont, en elle, le corps et l'âme se perturbent mutuellement. Une formule emblématique de cette intrication est celle employée par Élisabeth elle-même, deux années après le début de leurs échanges, pour parler des effets de ceux-ci sur son état : Descartes saurait lui « guérir le corps avec l'âme »[2].

A un premier niveau, du fait de l'équivocité du « avec », on pourrait lire cela comme une accumulation, la guérison concernant à la fois le corps et l'âme. Mais la teneur du dialogue entre les deux épistoliers tend à imposer un deuxième niveau de lecture, dans lequel ce « avec » a une valeur instrumentale et non cumulative : c'est au moyen de l'âme que le corps est guéri. Il est vraisemblable que la princesse de Bohème fasse référence, en l'occurrence, aux conseils que Descartes a commencé à lui donner à partir de sa *Lettre du 8 juillet 1644*, où il est question d'une « indisposition de l'estomac » d'Élisabeth. En premier lieu, Descartes approuve le traitement de la jeune femme, traitement qui consiste à agir sur le corps pour guérir le corps. Mais de manière très significative, Descartes ajoute :

> Les remèdes qu'elle [Son Altesse] a choisis, à savoir la diète et l'exercice, sont, à mon avis, les meilleurs de tous, après toutefois ceux de l'âme, qui a sans doute beaucoup de force sur le corps, ainsi que montrent les grands changement que la colère, la crainte et les autres passions excitent en lui.[1]

Voici un exemple flagrant d'un remède de l'âme pour le corps, quoique cette expression ne soit pas exempte de confusion. En effet, il convient de distinguer la

[1] *Lettre d'Élisabeth à Descartes*, 6 mai 1643, dans *Œuvres* complètes, VIII (Correspondance 2), Paris, « Tel » Gallimard, p. 175.
[2] *Lettre d'Élisabeth à Descartes*, 24 mai 1645, dans Correspondance 2, p. 200.
[1] AT V, p. 65.

lésion du corps, provoquée par l'indisposition de l'estomac, et la tristesse que cette lésion fait naître dans notre âme. C'est ce à quoi nous invite l'article 94 des *Passions de l'âme*[1]. Les maux d'estomac sollicitent à l'excès l'organisme et en particulier les nerfs, qui ne sont pas capables de supporter un stimulus si fort qu'il en devient une agression.

Le réseau des nerfs mobilisent donc des esprits animaux dont le mouvement engendre dans notre âme la sensation de tristesse. Dans cette configuration, il y a deux points délicats à traiter. D'un côté, il importe de prendre en charge la lésion physique de l'estomac, par la diète et l'exercice. On s'attaque ce faisant à la source du problème. Mais d'un autre côté et de surcroît, on ne doit pas négliger la tristesse, autrement dit l'état psychologique qu'instaure la lésion.

C'est précisément sur ce second point qu'est requise la deuxième médecine de Descartes, non plus somatique mais psycho-somatique : elle consiste à agir sur les esprits animaux dont le mouvement est cause de la tristesse. Mais comment influer sur le cours des esprits animaux ? La suite de la lettre de Descartes nous renseigne à ce sujet :

> Mais ce n'est pas directement par sa volonté qu'elle conduit les esprits dans les lieux où ils peuvent être utiles ou nuisibles ; c'est seulement en voulant ou pensant à quelque autre chose.[2]

Plus exactement, Descartes nous dit comment cela ne peut pas marcher, avant de nous expliquer comment il faut procéder. Par la formule « ce n'est pas directement par sa volonté qu'elle conduit les esprits animaux », il signifie que nous n'avons pas la maîtrise de ces derniers par le simple fait de penser à eux, à leur mouvement ou à leurs effets. En d'autres termes, il ne servirait à rien qu'Élisabeth se représente les esprits animaux s'agitant sous l'effet de la douleur à l'estomac et provoquant, par leur rencontre avec la glande pinéale, la passion triste ; encore moins qu'elle cherche à en prendre le contrôle et à les dérouter ou les figer en une sorte d'étrange télépathie. Au lieu de cela, il faut procéder « en voulant ou pensant quelque autre chose ». La

[1] AT, XI, p. 399-400.
[2] Lettre de juillet 1644, AT, V, p. 65.

volonté et la pensée consciente vont, en se produisant, déclencher d'autres mouvements des esprits animaux qui sont susceptibles de contrarier la tristesse générée par les maux d'estomac[1].

Confirmation nous est donnée de ce traitement dans une lettre ultérieure, dans laquelle Descartes prend son propre exemple :

> [E]tant né d'une mère qui mourut, peu de jours après ma naissance, d'un mal de poumon, causé par quelques déplaisirs, j'avais hérité d'elle une toux sèche, et une couleur pâle, que j'ai gardée jusques à l'âge de plus de vingt ans, et qui faisait que tous les médecins qui m'ont vu avant ce temps-là, me condamnaient à mourir jeune. Mais je crois que l'inclination que j'ai toujours eue à regarder les choses qui se présentaient du biais qui me les pouvait rendre le plus agréables, et à faire que mon principal contentement ne dépendît que de moi seul, est cause que cette indisposition, qui m'était comme naturelle, s'est peu à peu entièrement passée.[2]

On retrouve en fait plusieurs fois, dans les lettres échangées entre Descartes et Élisabeth, cette notion du « biais » qui offre sur les événements la perspective la plus heureuse. Un mois après la lettre qui s'appuyait sur son expérience personnelle, Descartes reprenait cette technique et réaffirmait sa pertinence :

> Il n'y a point d'événements si funestes, ni si absolument mauvais au jugement du peuple, qu'une personne d'esprit ne les puisse regarder de quelque biais qui fera qu'ils lui paraîtront favorables.[3]

b) Le divertissement cartésien

Ces quelques lignes ne sont pas sans évoquer le testament philosophique d'Épicure[1]

[1] Cf. Géraldine Caps, « La conservation de la santé chez René Descartes (1596-1650) : une mise à distance des thérapies somatiques », *Dix-septième siècle* n°245, Paris Presses Universitaires de France, 2009, p. 735-747 (sur ce point, surtout p. 746).
[2] *Lettre à Élisabeth*, mai ou juin 1645, AT IV, p. 220-221
[3] AT IV, 237.
[1] Cf. Diogène Laërce, *Vie et doctrine des philosophes illustres*, X, 23, cité dans *Les épicuriens*, *op. cit*., p. 10 : « En ce bienheureux jour, qui sera aussi le dernier de ma vie, voici ce que nous t'écrivons. Les

qui, à l'agonie, orientait ses pensées vers les souvenirs heureux des jours passés ; ou encore la conception épicurienne de la consolation, cette diversion que dénonçait Cicéron dans les *Tusculanes*[1]. Il est indéniable que le thème du divertissement, du détournement des pensées est très présent dans cette correspondance, surtout entre mai et juillet 1645. Mais il ne faudrait pas rabattre trop hâtivement la pratique cartésienne sur celle des épicuriens, car un examen attentif des extraits concernés révèle des différences importantes. Regardons-y de plus près. En vérité, cet aspect de la discussion s'enracine dans une remarque faite par Descartes dans sa lettre du 28 juin 1643, au sujet de l'union du corps et de l'âme. Il y écrit :

> La principale règle que j'ai toujours observée en mes études et celle que je crois m'avoir le plus servi pour acquérir quelque connaissance, a été que je n'ai jamais employé que fort peu d'heures, par jour, aux pensées qui occupent l'imagination, et fort peu d'heures, par an, à celles qui occupent l'entendement seul, et que j'ai donné tout le reste de mon temps au relâche des sens et au repos de l'esprit.[2]

Deux choses sont remarquables dans ces lignes : d'une part, l'idée qu'il est besoin, pour progresser dans la philosophie, d'adopter une hygiène de vie impliquant de larges plages de repos pour l'esprit ; d'autre part, la structuration du propos autour du trio imagination – entendement – sens. Toute pensée n'épuise pas l'esprit de la même manière, les sens offrent à l'esprit ses vacances, l'entendement et l'imagination le sollicitent bien plus. Les deux mêmes caractéristiques se retrouvent dans la lettre qu'il adresse à la princesse en mai ou juin 1645.

> Je conçois aisément la multitude des déplaisirs qui se présentent continuellement à elle, et qui sont d'autant plus difficiles à surmonter, que souvent ils sont de telle nature, que la vraie raison n'ordonne pas qu'on s'oppose directement à eux et qu'on tâche de les chasser. Ce sont des ennemis domestiques, avec lesquels étant contraint de converser, on est obligé de se tenir sans cesse sur ses gardes, afin d'empêcher qu'ils ne nuisent ; et je ne trouve à cela qu'un seul remède, qui est d'en divertir son imagination et ses sens le plus qu'il est possible, et de

---

atteintes liées à la strangurie et à la dysenterie qui ne me lâchent pas sont à leur comble, sans connaître de répit. Mais la joie de l'âme n'a cessé de faire front contre tout ce qui m'affecte là, à la remémoration de nos échanges passés ».

[1] Voir dans notre chapitre II, l'analyse consacrée à la thérapeutique stoïcienne.

[2] AT, III, p. 692-693.

> n'employer que l'entendement seul à les considérer, lorsqu'on y est obligé par la prudence.[1]

Désormais, il est question de ne pas trop laisser les sens et l'imagination se concentrer sur les difficultés de l'existence ; elles épuiseraient notre esprit. En revanche, il est judicieux d'y appliquer encore son entendement car elles réclament tout de même notre attention. S'en détourner absolument serait une erreur, comme l'indique la suite cette lettre. Descartes y oppose deux cas de figure. Premièrement, il esquisse celui d'une personne qui aurait une existence paisible mais dont l'imagination et les sens seraient saturés par des visions catastrophiques. Elle s'en rendrait littéralement malade et développerait de nombreux symptômes[2] (problèmes cardiaques, vasculaires et pulmonaires).

> On peut, ce me semble, aisément remarquer ici la différence qui est entre l'entendement et l'imagination ou le sens ; car elle est telle, que je crois qu'une personne, qui aurait d'ailleurs toute sorte de sujet d'être contente, mais qui verrait continuellement représenter devant soi des tragédies dont tous les actes fussent funestes, et qui ne s'occuperait qu'à considérer des objets de tristesse et de pitié, qu'elle sût être feints et fabuleux, en sorte qu'ils ne fissent que tirer des larmes de ses yeux, et émouvoir son imagination, sans toucher son entendement, je crois, dis-je, que cela seul suffirait pour accoutumer son cœur à se resserrer et à jeter des soupirs ; ensuite de quoi la circulation du sang étant retardée et ralentie, les plus grossières parties de ce sang, s'attachant les unes aux autres, pourraient facilement lui opiler la rate, en s'embarrassant et s'arrêtant dans ses pores ; et les plus subtiles, retenant leur agitation, lui pourraient altérer le poumon, et causer une toux, qui à la longue serait fort à craindre.[3]

Deuxièmement, il parle de la situation inverse : quelqu'un dont l'existence serait objectivement déplaisante mais qui bénéficierait pour soulager sa peine d'un spectacle apaisant et réconfortant.

> Et, au contraire, une personne qui aurait une infinité de véritables sujets de déplaisir, mais qui s'étudierait avec tant de soin à en détourner son imagination,

[1] AT, IV, p. 218.
[2] Ces symptômes sont précisément dont Élisabeth a lieu de se plaindre.
[3] AT, IV, p. 219.

> qu'elle ne pensât jamais à eux, que lorsque la nécessité des affaires l'y obligerait, et qu'elle employât tout le reste de son temps à ne considérer que des objets qui lui pussent apporter du contentement et de la joie, outre que cela lui serait grandement utile, pour juger plus sainement des choses qui lui importeraient, pour ce qu'elle les regarderait sans passion, je ne doute point que cela seul ne fût capable de la remettre en santé, bien que sa rate et ses poumons fussent déjà fort mal disposés par le mauvais tempérament du sang que cause la tristesse.[1]

Ce dernier extrait confirme une idée que les précédents contenaient déjà : Descartes ne se contente pas de décrire l'état d'esprit d'une personne préoccupée et qui recherche la tranquillité de l'âme, il dresse en outre la liste des manifestations somatiques de cette inquiétude. Ces lettres constituent en ce sens autant un tableau clinique qu'un portrait psychologique. En bref, tous ces textes dépassent le cadre de la première médecine de Descartes. Ils portent sur l'union de l'âme et du corps et sur les interactions néfastes de l'un sur l'autre.

Dans son ouvrage *Soigner l'humain. Péchés et remèdes chez Montaigne et Descartes*, Jil Muller identifie très bien ce glissement d'une médecine exclusivement somatique à une médecine de l'union et des interactions de l'âme et du corps ; et elle associe à cet enrichissement des conceptions médicales de Descartes la correspondance avec Elisabeth[2]. C'est ainsi qu'elle en vient à décrire la stratégie de diversion que Descartes lui recommande, en s'appliquant à montrer comment il l'adapte au cas de la princesse. Toutefois, il nous semble qu'il est possible d'aller encore une peu plus loin que ne le fait Jil Muller dans l'examen de ce point de la correspondance entre le philosophe et son interlocutrice. En effet, pour cerner l'originalité de Descartes en la matière, il faut ajouter que la stratégie thérapeutique qu'il préconise module la même pratique – le divertissement – selon trois niveaux distincts. Premièrement, Descartes suggère de penser à autre chose qu'aux ennuis qui nous assaillent, et même de choisir un sujet léger. C'est ce que l'on trouve dans la lettre de mai ou juin 1645, celle-là même qui présentait les deux cas de figure

[1] *Id*., p. 219-220.
[2] Jil Muller, *Soigner l'humain. Péchés et remèdes chez Montaigne et Descartes*, Paris, Classiques Garnier, 2022 et tout particulièrement le chapitre « Soigner le corps et l'esprit – Descartes et Elisabeth. Souffrance corporelle et mélancolie », p. 387-424.

opposés :

> Il se faut entièrement délivrer l'esprit de toutes sortes de pensées tristes, et même aussi de toutes sortes de méditations sérieuses touchant les sciences, et ne s'occuper qu'à imiter ceux qui, en regardant la verdeur d'un bois, les couleurs d'une fleur, le vol d'un oiseau, et telles choses qui ne requièrent aucune attention, se persuadent qu'ils ne pensent à rien.[1]

Du propre aveu d'Élisabeth, cette manière de faire ne lui convient pas tout à fait ; face au poids des responsabilités qui incombent à quelqu'un de son rang, elle ne se pense pas capable d'une telle frivolité. Deuxièmement, et par voie de conséquence, Descartes lui enjoint d'orienter son attention vers des sujets qui, pour n'être pas frivoles, sont du moins différents de ses inquiétudes habituelles. Lorsque Élisabeth l'interroge sur des points de sa doctrine ou sur des problèmes scientifiques, elle se place sur ce terrain. Deux lettres l'illustrent parfaitement : la première date de juin 1645 et est envoyée par Descartes :

> J'ai tâché ci-devant de persuader la nonchalance à Votre Altesse, pensant que les occupations trop sérieuses affaiblissent le corps, en fatiguant l'esprit ; mais je ne lui voudrais pas pour cela dissuader les soins qui sont nécessaires pour détourner sa pensée des objets qui la peuvent attrister ; et je ne doute point que les divertissements d'étude, qui seraient fort pénibles à d'autres, ne lui puissent quelquefois servir de relâche.[2]

La seconde date du 21 juillet 1645 :

> Et pour ce que vous m'avez fait l'honneur de témoigner que mes lettres vous pourraient servir de quelque divertissement, pendant que les médecins vous recommandent de n'occuper votre esprit à aucune chose qui le travaille, je serais mauvais ménager de la faveur qu'il vous a plu me faire en me permettant de vous écrire, si je manquais d'en prendre les premières occasions.[1]

[1] *Id*., p. 220.
[2] AT, IV, p. 237.
[1] AT, IV, p. 251.

D'autres sujets que l'étude peuvent servir le même but et s'inscrire dans la même stratégie. Les premières lignes de cette lettre d'Élisabeth (juin 1645) en sont la preuve, elles qui recourent très explicitement à notre métaphore médicale :

> Vos lettres me servent toujours d'antidote contre la mélancolie, quand elles ne m'enseigneraient pas, détournant mon esprit des objets désagréables qui lui surviennent tous les jours, pour lui faire contempler le bonheur que je possède dans l'amitié d'une personne de votre mérite, au conseil duquel je puis commettre la conduite de ma vie.[1]

L'amitié et la richesse de ses entretiens avec Descartes fournissent en l'occurrence à Élisabeth matière à réflexion pour se libérer, au moins un instant, des désordres politiques et religieux dans lesquels sa famille est prise. Enfin, la troisième modalité de cette stratégie du divertissement vient de ce que l'on peut continuer à songer à ce qui préoccupe, mais en le méditant sous un angle inédit. Dans la même lettre où il expliquait comment les esprits animaux peuvent être détournés de leur mission de convertir la douleur en tristesse, Descartes en donnait un exemple suffisamment frappant :

> Et je ne sache point de pensée plus propre pour la conservation de la santé, que celle qui consiste en une forte persuasion et ferme créance, que l'architecture de nos corps est si bonne que, lorsqu'on est une fois sain, on ne peut pas aisément tomber malade, si ce n'est qu'on fasse quelque excès notable, ou bien que l'air ou les autres causes extérieures nous nuisent ; et qu'ayant une maladie, on peut aisément se remettre par la seule force de la nature, principalement lorsqu'on est encore jeune.[2]

On rappelle que la princesse s'est plainte d'avoir l'estomac indisposé et le philosophe lui a conseillé d'occuper son esprit par quelque autre pensée pour ne plus en souffrir autant. Mais, chose assez étonnante, il ne détourne que très peu sa pensée, lui recommandant de la faire porter sur le fait que notre nature nous permet de retrouver de nous-mêmes l'état de santé. En fin de compte, que l'on songe à « la verdeur d'un bois », à l'amitié d'un philosophe ou à la résolution d'un problème mathématique,

[1] AT, IV, p. 233, et *Correspondance* 2, p. 204-205.
[2] AT, V, p. 65

l'essentiel est d'initier, par cette pensée, un autre mouvement des esprits animaux. Selon les circonstances, on choisira le type de pensée qui est le plus à même d'aboutir.

Il ressort de ces échanges que nulle part ailleurs que dans cette correspondance avec Elisabeth, Descartes ne s'illustre autant dans le rôle du médecin. La relation qui s'instaure entre Elisabeth et Descartes est manifestement thérapeutique et nous ne suivons pas, à cet égard, l'interprétation par laquelle Jil Muller introduit ses analyses du divertissement chez Descartes. En effet, par contraste avec Cassirer qui voulait voir dans cette correspondance les germes d'une vocation pédagogique chez Descartes[1], Jil Muller affirme que Descartes et Elisabeth ne s'entretiennent pas comme maître et élève mais comme deux philosophes qui haussent conjointement le niveau spirituel de leur discussion. Mais les échanges que nous venons d'examiner et à la faveur desquels Elisabeth requiert la compétence de Descartes tandis que ce dernier s'évertue à lui soumettre des solutions, ne nous semblent pas aller dans ce sens ; Elisabeth ne s'adresse pas à Descartes comme une consœur à un confrère. Jil Muller fait valoir l'estime réciproque des deux correspondants pour supposer que leur relation n'est pas asymétrique, ou encore elle signale que les lettres d'Elisabeth ne sont pas pour Descartes de simples occasions de reprendre pour mieux les expliquer ces écrits antérieurs ; il est incité à approfondir sa conception de l'union de l'âme et du corps[2]. Mais aucune de ces deux objections ne nous paraît décisive. D'une part, la relation pédagogique qui ferait d'Elisabeth de Bohème l'élève, et de Descartes le maître, n'empêche pas que le second ait de l'estime et du respect pour la première, ni même qu'en reprenant pour elle ce qu'il a écrit, il en aperçoive mieux les prolongements possibles et nécessaires et complète donc son œuvre. D'autre part, la relation thérapeutique n'implique pas que Descartes écrase Elisabeth de son autorité scientifique. Au contraire, comme l'a révélé l'analyse du concept de thérapie, le thérapeute, s'il possède une compétence d'autant plus grande que son savoir guide précisément et efficacement sa pratique, se met au service de la personne qu'il soigne. Qu'Elisabeth soit la patiente de Descartes requiert qu'elle lui reconnaisse cette compétence et que, corrélativement, Descartes veuille servir la princesse. Chacun a donc des motifs de respecter, voire d'admirer l'autre.

[1] Voir *Soigner l'humain*, p. 400, note 29.
[2] *Op. cit.*, p. 400-402.

En fin de compte, nous pouvons dégager des textes cartésiens une médecine du corps ainsi qu'une thérapie de l'union du corps et de l'âme. Mais puisque Descartes a installé dans sa philosophie un schéma ternaire (le corps, l'âme, l'union), ne faut-il pas également chercher une possible thérapie de l'âme, considérée en elle-même et pour elle-même ?

c) Consolations cartésiennes

Trois lettres envoyées par Descartes à ses amis à l'occasion d'un deuil nous fournissent une idée de ce à quoi pourrait ressembler une telle thérapie cartésienne de l'âme. La première est adressée, le 20 mai 1637, à Huygens dont l'épouse vient de décéder[1] ; la deuxième, de mi-janvier 1641, a Alphonse Pollot pour destinataire (son frère vient de mourir)[2] ; la troisième est de nouveau écrite pour Huygens, qui perdu un autre de ses proches, en cet automne de l'année 1642[3].

Pour fixer le cadre de la réflexion que ces circonstances inspirent à Descartes, la comparaison avec la correspondance entre Élisabeth et ce dernier est éclairante. Les troubles de la princesse provenaient autant du corps que de l'esprit et elle se plaignait dans ses lettres aussi bien de la rate, de l'estomac et d'une toux que des inquiétudes issues des responsabilités de son rang. La notion même de mélancolie, terme qu'Élisabeth utilise pour décrire son état[4], conjoint ces deux aspects en attribuant à un désordre de la bile noire, les troubles de l'esprit sans cesse assombri. La dimension psycho-somatique des ennuis d'Élisabeth est indéniable. Par contraste, les interlocuteurs à qui Descartes présente ses condoléances sont exempts de toute atteinte physique ; ou, s'ils sont physiquement diminués, c'est un aspect que Descartes met de côté pour ne s'occuper que de leur chagrin. Le deuil est une blessure de l'âme dont le corps ne porte pas la cicatrice.

[1] AT, I, p. 631-634.
[2] AT, III, p. 278-280.
[3] AT, III, p. 796-799.
[4] Lettre du 22 juin 1645 (AT, IV, p. 233) : « Vos lettres me servent toujours d'antidote contre la mélancolie ».

Une blessure de l'âme ? Les trois lettres qui nous intéressent empruntent à la médecine son vocabulaire pour signifier que la perte d'un proche engendre une tristesse qui est à l'âme ce qu'une maladie est au corps[1].

Et c'est tel un remède, voire une sorte de baume, que Descartes conçoit chacune de ses lettres. Dans la lettre à Pollot de 1641, qui est la plus explicite sur ce point, on peut lire en effet que la peine d'avoir perdu un être cher provoque « une agitation intérieure » comparable à « une maladie » ou « un mal » et dont il faut se débarrasser[2]. Mais, et là est le cœur du propos de Descartes, s'en défaire trop brusquement serait néfaste :

> Or je ne veux point vous conseiller d'employer toutes les forces de votre résolution et constance, pour arrêter tout d'un coup l'agitation intérieure que vous sentez : ce serait peut-être un remède plus fâcheux que la maladie [..].

On peut identifier, dans ces lignes où l'arrêt brutal du chagrin est déconseillé (« arrêter tout d'un coup l'agitation intérieure »), une conception de la consolation que l'on qualifiera de chirurgicale : l'une des options de Pollot pourrait être de s'amputer de sa peine. L'ablation n'était-elle pas l'un des modèles de consolation envisagés par Cicéron dans les *Tusculanes* ? Garder à l'esprit les réflexions de Cicéron confère au propos de Descartes un relief particulier. Rappelons le passage concerné :

> Tel est donc l'office des consolateurs : supprimer complètement le chagrin (1), ou bien l'adoucir (2), ou bien en retrancher le plus possible (3), ou bien l'arrêter et ne pas permettre qu'il s'étende davantage (4), ou bien le faire passer sur d'autres objets (5). Il en est qui pensent que l'unique office du consolateur, c'est de supprimer complètement le mal : tel est l'opinion de Cléanthe (a). D'autres veulent que son office soit de montrer que ce n'est pas un grand mal, comme les Péripatéticiens (b). D'autres, comme Épicure (c), détournent de la pensée des maux vers celle des biens. D'autres pensent qu'il suffit de montrer que rien de fâcheux n'arrive si les événements sont prévus. Chrysippe (d) pense que le principal dans une consolation, c'est d'écarter ce préjugé que, en s'affligeant, on

[1] C'est également le cas pour la réponse de Huygens, en date du 2 juin (AT, I, p. 634-635) : « la douleur d'une si grave plaie et si récente m'assourdit à tout ».
[2] La conclusion de la lettre revient à cette métaphore médicale : « on ne doit pas mépriser les bons remèdes pour être vulgaires ».

> s'acquitte d'un devoir juste et obligatoire. D'autres rassemblent tous ces genres, dont chacun peut porter sur les uns sans émouvoir les autres ; c'est à peu près ainsi que j'ai composé ma *Consolation* ; j'ai mis ensemble tous les genres de consolation ; j'avais en effet le cœur gros de chagrin, et j'essayais toutes les manières de le guérir.[1]

Dans la lettre à Pollot, le rejet du modèle de l'amputation (1) est clair. On peut toutefois se demander si ce n'est pas dans cette direction qu'allait, quatre ans plus tôt, la consolation à Huygens dont le ton est plus abrupt et moins compatissant.

Descartes place une nette coupure entre la maladie de son épouse et le deuil de Huygens et l'on comprend qu'il lui paraissait normal que son ami se consacrât à elle sans mesure mais qu'il lui faut à présent se détacher de ces soins et « reprendre [sa] tranquillité d'esprit accoutumée ».

> Mais maintenant que votre deuil, ne lui pouvant plus être utile, ne saurait aussi être si juste qu'auparavant, ni par conséquent accompagné de cette joie et satisfaction intérieure qui suit les actions vertueuses, et fait que les sages se trouvent heureux en toutes les rencontres de la fortune, si je pensais que votre raison ne le pût vaincre, j'irais importunément vous trouver et tâcherais par tous moyens de vous divertir, d'autant que je ne sais point d'autre remède pour un tel mal.

La passion qu'est la tristesse doit s'éteindre et la raison doit vaincre de sorte qu'il ne sera pas nécessaire à Descartes de « divertir » son ami de son chagrin. Il peut le surmonter lui-même. Pourquoi une telle différence entre la lettre à Huygens et celle à Pollot ? La première invoque à plusieurs reprises, pour justifier la façon dont Descartes aborde le sujet, la « force d'âme » de son ami. Plusieurs expressions le démontrent assez : « Si je vous mesurais au pied des âmes vulgaires […] ; mais ne doutant point que vous ne vous gouverniez entièrement selon la raison [...] » ou encore : « Il est vrai que les esprits faibles n'ont point coutume de goûter cette raison [...]. Mais une âme forte et généreuse comme la vôtre [...] ». La seconde lettre apporte un éclairage différent puisque dans l'intervalle, Descartes confesse avoir

[1] *Tusculanes*, III, p. 323-324.

subi lui-même la perte de deux proches (son père et sa fille Francine ?) et il parle d'expérience, désormais :

> J'ai senti depuis peu la perte de deux personnes qui m'étaient très proches, et j'ai éprouvé que ceux qui me voulaient défendre la tristesse, l'irritaient, au lieu que j'étais soulagé par la complaisance de ceux que je voyais touchés de mon déplaisir. Ainsi je m'assure que vous me souffrirez mieux, si je ne m'oppose point à vos larmes, que si j'entreprenais de vous détourner d'un ressentiment que je crois juste.

On peut penser que le Descartes de 1641 compterait le Descartes de 1637 au nombre des importuns, de ceux qui ne voient pas que l'on ne saurait se défaire instantanément de sa tristesse. Quoi qu'il en soit, Descartes ne souscrit pas, ou plus, à cette consolation.

Mais il n'adhère pas non plus aux propositions contraires que mentionne la suite de la lettre à Pollot : « mais je ne vous conseille pas aussi d'attendre que le temps seul vous guérisse, et beaucoup moins d'entretenir et prolonger votre mal par vos pensées ». Deux nouvelles stratégies interviennent ainsi, l'une consistant à patienter (« attendre que le temps seul vous guérisse ») et l'autre à alimenter le chagrin en ruminant son malheur (« prolonger votre mal par vos pensées »). Un autre modèle est privilégié par Descartes (« tâcher peu à peu de l'adoucir ») dont les mots sont exactement ceux de la traduction de notre texte de référence dans les *Tusculanes*, celui de l'atténuation progressive du mal. Pour obtenir un tel résultat, il fait preuve d'éclectisme et, à l'instar de Cicéron, emprunte à diverses doctrines les moyens de consoler son ami. Il présente notamment deux stratégies que l'on retrouvera quelques années plus tard, au fil des échanges avec la princesse de Bohème et dont nous avons déjà eu à parler, le biais et le divertissement :

> Je vous prie seulement de tâcher peu à peu de l'adoucir, en ne regardant ce qui vous est arrivé que du biais qui vous le peut faire paraître le plus supportable, et en vous divertissant le plus que vous pourrez par d'autres occupations.

Là encore, le parallèle avec Cicéron est instructif puisqu'on y trouve l'équivalent de

ses recommandations (3), (4) et surtout (5) : arrêter la progression du chagrin, en retrancher une partie et diriger les pensées vers autre chose. Ce n'est pas tout, dans la mesure où la consolation cartésienne prend des accents fortement stoïciens quand il écrit à Pollot :

> Enfin, Monsieur, toutes nos afflictions, quelles qu'elles soient, ne dépendent que fort peu des raisons auxquelles nous les attribuons, mais seulement de l'émotion et du trouble intérieur que la nature excite en nous-mêmes; car, lorsque cette émotion est apaisée, encore que toutes les raisons que nous avions auparavant demeurent les mêmes, nous ne nous sentons plus affligés.

On retrouve les principes de ce que nous nommions la thérapeutique générale des stoïciens, Descartes s'appliquant à montrer que les passions n'ont aucun fondement dans la réalité objective (en l'occurrence, le fait que le frère de Pollot soit mort) mais dépendent de notre réception subjective des faits (Pollot en est très affecté). La preuve en est que les faits demeurent les mêmes (dix ans plus tard, le frère aimé est toujours décédé) tandis que les passions évoluent (Pollot, quoique triste, n'en est plus autant affligé).

Et enfin, on retrouve la doctrine aristotélicienne du vice et de la vertu dans l'injonction faite par Descartes à son ami : il convient d'éviter les deux extrêmes, à savoir la tristesse inconsolable et l'indifférence, pour donner au chagrin sa juste mesure :

> Mais il doit néanmoins y avoir quelque mesure; et comme ce serait être barbare que de ne point s'affliger du tout, lorsqu'on en a sujet, aussi serait-ce être trop lâche de s'abandonner entièrement au déplaisir ; et ce serait faire fort mal son compte, que de ne pas tâcher, de tout son pouvoir, à se délivrer d'une passion si incommode.

La deuxième lettre de condoléances envoyée à Huygens le 10 octobre 1642 comporte une dimension religieuse que les autres ignoraient. Mais un examen assez attentif conduit à l'idée que la religiosité n'en est pas le ressort principal. Celle-ci demeure essentiellement philosophique. Comme il l'avait fait en 1637, l'auteur souligne d'abord la force de caractère de son correspondant et affiche sa confiance :

le chagrin du deuil frappe à nouveau Huygens mais il n'ignore « aucun des remèdes » permettant de le surmonter.

Puis il annonce qu'il ne parlera ici que de l'un de ces remèdes, non sans l'avoir préalablement testé sur lui-même. Sa particularité provient du fait qu'il sert, à vrai dire, à guérir deux maux et non un seul. En premier lieu et comme on pouvait s'y attendre, cet « argument thérapeutique » (Nussbaum) est efficace contre la peine qu'on éprouve à la mort d'un proche. Mais il agit tout autant contre la peur de notre propre mort, cet autre poison qui s'insinue en notre âme. Descartes le définit de la façon suivante :

> Il consiste en la considération de la nature de nos âmes, que je pense connaître si clairement devoir durer plus que les corps, et être nées pour des plaisirs et des félicités beaucoup plus grandes que celles dont nous jouissons en ce monde, que je ne puis concevoir autre chose de ceux qui meurent, sinon qu'ils passent à une vie plus douce et plus tranquille que la nôtre, et que nous les irons trouver quelque jour, même avec souvenance du passé; car je reconnais en nous une mémoire intellectuelle, qui est assurément indépendante du corps. Et quoique la religion nous enseigne beaucoup de choses sur ce sujet, j'avoue néanmoins en moi une infirmité qui est, ce me semble, commune à la plupart des hommes, à savoir que, quoique nous veuillons croire et même que nous pensions croire fort fermement tout ce que la religion nous apprend, nous n'avons pas toutefois coutume d'en être si touchés que de ce qui nous est persuadé par des raisons naturelles fort évidentes.[1]

Certes, les références à « des félicités beaucoup plus grandes que celles dont nous jouissons en ce monde » ainsi qu'à « une vie plus douce et plus tranquille que la nôtre » et enfin les deux occurrences de « la religion » donnent à ce texte une tonalité chrétienne. Mais deux raisons nous incitent à transférer ce texte du domaine religieux au domaine philosophique.

D'une part, cet argument opère de la même manière qu'une raison stoïcienne ou épicurienne : (1) il constate l'existence d'une passion funeste (le chagrin) ; (2) il

[1] AT, III p. 798-799

identifie le jugement naïf qui en est la cause (perdre un être cher est un malheur) ; (3) il substitue à ce jugement naïf une thèse mieux fondée et / ou conforme à la doctrine (après la mort, la béatitude nous attend) ; (4) il produit, en dernière instance, une autre passion (la tranquillité de l'âme).

D'autre part, la fin du passage cité indique sans ambiguïté que la religion, si elle fournit le dogme (2) constituant la matière de l'argument, est impuissante à lui conférer la force nécessaire pour qu'il aboutisse à une conviction nouvelle, donc à une passion nouvelle (4). Telle est « l'infirmité » qu'avoue Descartes et qui implique que la philosophie (ou à tout le moins la raison et pas simplement la foi) est requise pour mener à bien cette consolation.

Ces lettres de consolation, jointes à la correspondance avec Elisabeth, révèlent une autre facette de la thérapie cartésienne. Nos premières remarques sur les préjugés de l'enfance et la façon de s'en délivrer, puis nos analyses sur les passions, dessinaient le portrait d'un Descartes médecin au chevet de l'humanité, attentif à soigner les pathologies inhérentes à l'humaine condition. S'adressant à tous, il donnait à son propos une portée universelle, conforme aux exigences et aux habitudes de la philosophie mais moins appropriée à la pratique médicale. Celle-ci, plus soucieuse de la situation de tel individu spécifique, réclame une prise en charge individuelle. C'est ce que ces échanges, entre Descartes et Elisabeth, ou Mersenne, ou Pollot, ou Huygens, nous ont offert : à travers eux, nous découvrons une sorte de consultation philosophique qui achève de conférer à Descartes toute l'envergure d'un médecin de l'âme.

Nous nous demandions, en introduction de ce travail, si la conception de la philosophie comme médecine de l'âme avait disparu avec l'Antiquité ou si elle avait survécu aux mutations qui avaient affecté la philosophie, et plus largement la culture, à la fin de cette période. Dans le contexte très différent de la Modernité, pouvait-il rester quoi que ce soit de l'ambition thérapeutique des débuts de notre ère ? La question semblait d'autant plus aigüe qu'avec Descartes, la philosophie apparaissait comme très profondément renouvelée, ce qui signifiait à la fois la rupture avec la tradition philosophique des siècles passés et l'émergence d'une nouvelle manière de philosopher qui allait durablement marquer la suite de l'histoire de la discipline.

Il ne fait désormais aucun doute que la fin de l'Antiquité n'a pas conduit à l'insurmontable occultation de cette *philosophia medicans*, et que cet usage de la philosophie n'est pas devenu étranger et inaccessible aux modernes. Mais il ne nous suffit pas d'affirmer que les philosophes ultérieurs sont susceptibles d'avoir repris à leur compte la fonction thérapeutique de leurs prédécesseurs antiques, ni même que Descartes, tout particulièrement, se prête à une interprétation de ce type. Il convient de préciser le sens, l'importance et les limites éventuelles que l'on peut et doit reconnaître à cette filiation. Aussi, s'il est entendu que notre réponse à la question initiale est clairement affirmative, il demeure nécessaire de déterminer les détails de cette affirmation, en prenant en charge, pour ce faire, quelques questions subsidiaires.

Premièrement, considère-t-on que la philosophie de René Descartes est par nature une thérapie de l'âme et qu'elle a été voulue et élaborée comme telle par son auteur ? Ou bien y voit-on, plus modestement, une philosophie qui se prête à un usage thérapeutique, quand bien même celui-ci ne faisait pas initialement partie du projet cartésien ? Ou encore, l'analogie entre philosophie et médecine n'est-elle ici qu'un artifice visant à faire « comme si » il était un médecin de l'âme pour faciliter la

compréhension de la philosophie de Descartes par ses lecteurs ?

Deuxièmement, des différentes appellations que nous avons rencontrées au cours de notre étude, laquelle décrit le mieux la philosophie de Descartes envisagée selon l'analogie médicale ? Est-ce une médecine, une thérapie, un soin ? En d'autres termes, quelle est l'ampleur des ambitions de Descartes : accompagner le malade pour le soulager d'irrémédiables pathologies, améliorer son sort pour qu'il échappe aux conséquences les plus lourdes de son mal ou le guérir et parvenir au point où il sera définitivement débarrassé de celui-là ?

Troisièmement, dans quelle mesure Descartes s'inspire-t-il des auteurs qui l'ont précédé ? Doit-on simplement reconnaître que, comme l'ont fait les philosophes antiques, il élabore une thérapie philosophique de l'âme mais que, s'il reprend en cela leur programme, il l'accomplit à son tour d'une façon originale ? Ou bien est-il possible de rattacher la médecine cartésienne de l'âme à une autre école, dont elle serait sur ce point l'héritière ?

*

Puisque nous avons croisé, au cours de nos recherches, un outil conceptuel spécifiquement élaboré pour déterminer avec rigueur ce qu'est une thérapeutique philosophique, employons-le dans la résolution de nos premières interrogations subsidiaires. On aura compris qu'il s'agit des dix caractéristiques dont Martha Nussbaum a dressé la liste et fait usage dans *The Therapy of Desire*. Et tout comme elle a ainsi pu passer les philosophies d'Aristote, d'Epicure et du Portique au crible de cette grille de lecture, examinons ce qu'il en ressort pour Descartes.

1. Certains des arguments auxquels Descartes recourt ont une finalité pratique[1]. Nous voulons dire par là que leur but n'est pas (exclusivement) la détermination théorique du vrai mais (aussi) la formation pratique de celui qui les médite et se les approprie. Certes, on ne retrouve pas chez Descartes

[1] Pour mémoire, Nussbaum écrivait à ce propos : « *1. Arguments have a practical goal : they are directed at making the pupil better, and can be assessed for their contribution to this end. (This, as I said, does not entail that the value of argument must be merely instrumental.)* »

d'équivalent aux passages des lettres d'Epicure dans lesquelles des explications crédibles mais seulement probables des phénomènes météorologiques sont jugées satisfaisantes dès lors qu'elles permettent de restaurer ou préserver la tranquillité de l'âme. Mais une expérience de pensée comme celle dite du « morceau de cire » dans la deuxième des *Méditations métaphysiques*, qui redouble une argumentation venant tout juste d'être rationnellement conduite et ayant été jugée théoriquement concluante, démontre assez que sa visée est autant sinon davantage pratique.

2. Les réflexions de Descartes peuvent être rapportées au système de valeur qu'il expose et que son lecteur peut faire sien[1]. En ce sens, outre la norme du vrai, les arguments sont également évalués selon les normes du bon, du bien ou de l'utile qui sont chères à Descartes. On ne compte plus ses déclarations qui rappellent son attachement aux conséquences pratiques, aux progrès extra-théoriques de sa philosophie : depuis les remarques sur les bénéfices escomptés de la méthode dans le *Discours*[2], jusqu'à la structuration même de l'arbre de la philosophie dans la « Lettre-préface » des *Principes de la philosophie*[3], c'est une préoccupation avérée de Descartes que de se rendre meilleur et de rendre la vie des autres comme la sienne meilleures.

[1] « *2. They are what we might call value-relative : that is, at some level they respond to deep wishes or needs of the patient and, again, are to be assessed in accordance with their success in doing this.* »

[2] *Discours* VI, AT, VI, p. 61-62 : « Mais sitôt que j'ai eu acquis quelques notions générales touchant la physique, et que, commençant à les éprouver en diverses difficultés particulières, j'ai remarqué jusques où elles peuvent conduire, et combien elles diffèrent des principes dont on s'est servi jusques à présent, j'ai cru que je ne pouvais les tenir cachées sans pécher grandement contre la loi qui nous oblige à procurer, autant qu'il est en nous, le bien général de tous les hommes : car elles m'ont fait voir qu'il est possible de parvenir à des connaissances qui soient fort utiles à la vie, et qu'au lieu de cette philosophie spéculative qu'on enseigne dans les écoles, on en peut trouver une pratique par la quelle, connaissant la force et les actions du feu, de l'eau, de l'air, des astres, des cieux, et de tous les autres corps qui nous environnent, aussi distinctement que nous connaissons les divers métiers de nos artisans, nous les pourrions employer en même façon à tous les usages auxquels ils sont propres, et ainsi nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature ».

[3] AT, XI-2, p. 14-15 : « Ainsi toute la philosophie est comme un arbre, dont les racines sont la métaphysique, le tronc est la physique, et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences, qui se réduisent à trois principales, à savoir la médecine, la mécanique et la morale, j'entends la plus haute et la plus parfaite morale, qui, présupposant une entière connaissance des autres sciences, est le dernier degré de la sagesse.
Or comme ce n'est pas des racines, ni du tronc des arbres, qu'on cueille les fruits, mais seulement des extrémités de leurs branches, ainsi la principale utilité de la philosophie dépend de celles de ses parties qu'on ne peut apprendre que les dernières ».

3. Descartes tient compte, dans ses « Réponses » à quelques-unes des « Objections » qu'il a reçues mais encore plus dans sa correspondance, des besoins particuliers de ses interlocuteurs et il ajuste son propos à la situation de celui qui en est le destinataire[1]. Le cas le plus manifeste est la construction très élaborée d'une stratégie de divertissement à plusieurs niveaux pour tenir compte à la fois de la mélancolie de la princesse Elisabeth et de sa résistance aux premiers traitements suggérés. On pourrait d'ailleurs se demander dans quelle mesure la sécheresse de quelques-unes des réponses de Descartes à des interlocuteurs qu'il estime peu ne participe pas de ce souci d'adapter son propos à la situation concrète de chacun ; dans ce cas, on conviendrait qu'il juge inutile de proposer un remède sophistiqué à un esprit si grossier qu'il en paraît incurable.

4. Sans conteste, les arguments de Descartes valent pour les individus qui les inspectent et les emploient à leur profit, c'est une conséquence du point qui précède[2]. En revanche, nous serions plus réservés quant à l'idée qu'ils ne valent pas pour des communautés humaines ni pour des individus en tant seulement qu'ils sont membres d'une communauté. Notre embarras vient en l'occurrence du fait que la thérapie de l'entendement que nous avons dégagée des travaux de Descartes à partir de sa critique des préjugés de l'enfance n'est pas adressée à une personne spécifiquement. Dans la mesure où tout le monde est affecté par un problème dont la cause est la maturité tardive de notre raison et la puissance précoce de notre sensibilité, l'entreprise de Descartes en la matière relève presque de la salubrité publique. Bien que sa démarche ne soit pas ou rarement individualisée à ce stade, il s'agit tout de même d'une initiative médicale. Et si l'on admet que la santé publique n'est peut-être que la somme des santés individuelles, chacun pourra retirer pour soi-même un bénéfice tout personnel de la recommandation que Descartes formule pour tous.

[1] « *3. They are responsive to the particular case : just as a good doctor heals case by case, so good medical argument responds to the pupil's concrete situation and needs.* »
[2] « *4. Medical arguments, like bodily medical treatments, are directed at the health of the individual as such, not at communities or at the individual as member of a community.* »

5. et 6. Un embarras comparable nous attend sur les deux critères suivants[1]. On peut difficilement soutenir que leur efficacité thérapeutique est le seul intérêt des raisonnements cartésiens, si bien qu'en-dehors de cette capacité à soigner, ils perdent toute valeur. Bien que Descartes se moque de la vaine érudition dans le dialogue inachevé *La Recherche de la vérité par la lumière naturelle*, ou qu'il affirme que rien ne compte sinon le fait d'aider les autres[2], il est plus que vraisemblable qu'il attache de la valeur à l'ambition de connaître et que la possession du savoir vaille pour elle-même, sans subordination à une fin qu'on lui reconnaîtrait comme supérieure. Tel était son projet initial de *mathesis universalis* et si, en cours de réalisation, les obstacles et les détours rencontrés l'ont infléchi, Descartes ne renonce pas à la valeur intrinsèque de la connaissance. Ses arguments n'ont donc pas une « valeur purement instrumentale », ainsi que le formule le sixième critère de Nussbaum.

7. Sans se départir du respect qu'il doit à ses correspondants, soit en raison de leur envergure intellectuelle, soit par égard pour leur statut social, Descartes assume l'autorité que lui confèrent ses travaux et leurs résultats[3]. Il prodigue aide et conseil à celles et ceux qui lui en demandent, comme le ferait un médecin dans son cabinet, parce qu'il estime disposer d'une compétence que n'ont pas ses interlocuteurs. Il lui arrive même, notamment dans ses « Réponses » aux « Objections » contre *Les Méditations métaphysiques*, de se prévaloir d'un bénéfice que son cheminement intellectuel lui a permis d'acquérir. Ainsi, il répond aux auteurs des « Secondes objections »[4] que leurs difficultés de compréhension ne viennent pas d'un défaut dans son argumentation mais de leur situation : ils ne se sont pas encore, contrairement à Descartes, affranchis de l'emprise des sens sur leur jugement.

---

[1] « *5. In medical argument, the use of practical reason is instrumental. Just as the doctor's technique is no intrinsic part of what the goal, health, is, so too the philosopher's reasoning is no intrinsic part of what the good human life itself is.*
6. The standard virtues of argument – such as consistency, definitional clarity, avoidance of ambiguity – have, in medical argument, a purely instrumental value. As with the procedures of the medical art, they are no intrinsic part of the goal. »

[2] *Discours* VI, AT, VI, p. 66 : « c'est proprement ne valoir rien que de n'être utile à personne ».

[3] « *7. In medical argument, as in medicine, there is a marked asymmetry of roles : doctor and patient, expert authority and obedient recipient of authority.*

[4] Cf. AT, IX-1, p. 102-103.

8. Descartes incite-t-il ses lecteurs ou ses correspondants à s'intéresser à d'autres propositions philosophiques que les siennes ?[1] Il est sans doute plus simple de répondre à cette question si on se rappelle que Nussbaum illustre ce huitième critère en se référant à la méthode aristotélicienne de recueils des doctrines préexistantes[2]. Ce n'est certes pas la façon de faire de Descartes, quoiqu'une nuance s'impose. Lorsque la question étudiée relève du domaine spéculatif et que la finalité du philosophe est la détermination de la vérité, il lui importe moins de savoir ce que d'autres en ont dit que de tenir un discours conforme à la réalité de la chose étudiée. Dans ce cas, rien ne justifie que Descartes encourage ses disciples à examiner des positions alternatives ; ce serait les exposer à l'erreur. En revanche, quand on se trouve sur le terrain de la pratique et non plus de la spéculation, dans la mesure précisément où on ne parvient pas à déterminer ce qui est conforme au réel, et où il faut prendre une décision qui s'accommode de cette incertitude, alors il en va autrement. Tel est le cas de la morale par provision qui, dans sa première maxime, recommande d'examiner les diverses opinions disponibles et de se fier à celles des hommes les plus sensés. Mais pour être tout à fait exact, Descartes n'enjoint pas son lecteur à faire autrement que lui-même : au contraire, il s'agit de faire ce que Descartes fait quand il s'inspire de ce que d'autres proposent. Ce n'est pas une alternative à Descartes, c'est une autre manière de lui être malgré tout fidèle.

9. et 10. La liste s'achève sur deux questions plutôt que sur deux caractéristiques supplémentaires de la thérapie de l'âme[3]. Et ces questions n'appellent pas nécessairement des réponses très tranchées. Nussbaum

[1] « *8. In medical argument, the teacher discourages the sympathetic dialectical scrutiny of alternative views. Just as a doctor does not urge the patient to experiment with alternative medications, so the teacher does not encourage cognitive pluralism.* »
[2] Cf. *Therapy of Desire*, p. 131.
[3] « *9. How do the arguments speak about themselves ? In particular, are they self-praising (reminding the pupil often of the good that is being done by them), or self-denigrating (reminding the pupil of how tentative they are and how much further work remains to be done) ? Discourse in bodily medicine is frequently self-praising, encouraging optimism about the cure ; but there are times when a modest self-denigration may be preferred, in order not to arouse unrealistic expectations.*
10. How do the arguments affect the pupil's need for and ability to take part in further arguments ? Are they, that is, self-enhancing (making the pupil better and better at arguing the further they proceed) or selfcanceling (removing the need for and/or the disposition to engage in future arguments ? (Ability and motivation are really two separate issues.) Drugs in medicine frequently remove the need for further drugs ; and yet some drugs, clearly, are addictive. And some healthful prescriptions (e.g., a healthy diet) become part of a "cured" daily life from then on. »

identifie deux pôles et l'essentiel est de savoir où placer le curseur entre ceux-là ; il est assez probable qu'aucune doctrine ne coïncide parfaitement avec l'un de ces pôles, à l'état pur. Ainsi, Descartes se montre optimiste quant aux résultats qu'on obtiendra grâce à sa méthode, ou du moins à ceux que lui-même en a retirés[1] mais il ne cache pas les difficultés qui se dressent encore devant lui et qui probablement, ne cesseront jamais complètement. Il estime par ailleurs qu'une partie de sa thérapeutique est à usage unique et qu'en réglant le problème à cause duquel elle était nécessaire, elle devient inutile pour la suite ; mais quelques-unes de ses prescriptions devront accompagner le patient tout au long de sa vie. A la première catégorie appartient le doute méthodique (« il me fallait entreprendre sérieusement une fois en ma vie de me défaire de toutes les opinions que j'avais reçues jusques alors en ma créance », AT, IX-1, p. 13) ; à la seconde catégorie appartiennent les préceptes de la méthode (« pourvu que je prisse une ferme et constante résolution de ne manquer pas une seule fois à les observer », AT, VI, p. 18) et les maximes de la morale par provision qui exigent de Descartes constance et réitération dans l'usage de sa volonté.

Nous avions signalé que le travail conceptuel de Nussbaum n'aboutissait pas à la fixation du modèle standard, hellénistique, de la thérapie de l'âme mais qu'il permettait d'établir des nuances et des niveaux entre diverses conceptions de la philosophie comme thérapie de l'âme. Lequel de ces niveaux correspond le mieux à l'œuvre de Descartes ?

Etant donné les réserves que nous avons formulées sur certains des dix critères présentés, il s'avère illégitime de ranger notre philosophe dans la quatrième catégorie, la plus accomplie. Descartes n'a pas déduit de ses principes des préconisations alimentaires, vestimentaires, ni sociales. Il n'est pas à l'origine d'une secte philosophique comparable à ce que furent les cyniques, les stoïciens ou les épicuriens, qu'un mode de vie profondément ancré dans leurs doctrines respectives rendait singuliers parmi leurs contemporains.

[1] La tonalité à la fois humble et résolue de la sixième partie du *Discours* donne une juste indication de l'équilibre qu'il veut maintenir entre satisfaction et modestie.

Mais les correspondances entre la philosophie de Descartes et les exigences d'une thérapeutique philosophique sont par ailleurs trop nombreuses pour qu'on se satisfasse de la première catégorie. Recourir au vocabulaire de la médecine, de la maladie, des remèdes et de la thérapie pour aborder la pensée de notre philosophe n'est pas qu'un artifice rhétorique permettant de s'aider de ce qu'il y a de familier dans l'activité médicale pour se familiariser avec les particularités d'une doctrine complexe. La philosophie de Descartes n'est pas *comme* une médecine, elle *est* une médecine de l'âme. Au-delà du discours qu'on peut tenir sur elle, ses modalités et sa finalité sont intrinsèquement médicales. Ou plutôt, elles le sont devenues, au cours de l'élaboration de la doctrine cartésienne. Nous sommes en effet enclins à penser que le projet de Descartes n'était pas initialement thérapeutique et que ce sont les premières difficultés rencontrées en mettant en œuvre ce projet qui ont fait prendre conscience à Descartes de la nécessité d'inclure dans son travail cette dimension supplémentaire. Quand il est apparu que, outre les complications liées aux objets du savoir (et à l'ordre dans lequel il conviendrait de les aborder, par exemple), le sujet du savoir poserait également des problèmes qu'une méthode rigoureusement construite et appliquée ne suffirait pas à surmonter, le caractère thérapeutique de cette entreprise s'est imposé. Il nous a semblé que cette émergence avait pu être contemporaine de l'arrivée dans les préoccupations et les textes de Descartes, du thème des préjugés de l'enfance. A compter des *Méditations métaphysiques*, par conséquent, cette ambition rejoint celles, spéculatives et pratiques, qui constituaient dès l'origine, le programme cartésien.

Mais nous croyons également que la finalité thérapeutique concourt à l'accomplissement de la tâche de Descartes sans se substituer à ses autres aspirations. Elles demeurent valables et, en ce sens, elles nous retiennent de placer l'ensemble de l'œuvre de Descartes dans la troisième catégorie, celle des philosophies qui se dédient en chacune de leurs composantes, au soin de l'âme. Il nous semble ainsi que Descartes a maintenu des prétentions scientifiques et académiques et leur a attribué une valeur en elles-mêmes et non simplement en tant que moyens dans sa recherche de la santé de l'âme. Pour le dire autrement, après avoir affirmé que la philosophie de Descartes est une médecine de l'âme, nous voudrions ajouter qu'elle n'est pas que cela.

Des trois catégories que nous dressions en introduction, c'est donc la deuxième que nous privilégierions pour décrire la place que Descartes occupe au sein de cette histoire. L'importance des finalités pratiques de sa philosophie peut occasionnellement nous inciter à faire évoluer la classification de cette dernière vers la troisième catégorie, puisqu'on peut faire valoir certains textes pour défendre la thèse d'une subordination explicite des parties logiques et physiques à la partie éthique. Les premiers mots du dialogue *La Recherche de la vérité par la lumière naturelle* en témoignent :

> Un honnête homme n'est pas obligé d'avoir vu tous les livres, ni d'avoir appris soigneusement tout ce qui s'enseigne dans les écoles ; et même ce serait une espèce de défaut en son éducation, s'il avait trop employé son temps dans l'exercice des lettres. Il a beaucoup d'autres choses à faire pendant sa vie, le cours de laquelle doit être si bien mesuré qu'il lui en reste la meilleure partie pour pratiquer les bonnes actions, qui lui devraient être enseignées par sa propre raison, s'il n'apprenait rien que d'elle seule.[1]

Mais le sous-titre du dialogue annonce qu'il « détermine les opinions que doit avoir un honnête homme, touchant toutes les choses qui peuvent occuper sa pensée, et pénètre jusque les secrets des plus curieuses sciences », tandis que dans la suite de l'extrait que nous venons de citer, Descartes promet

> d'enseigner en cet ouvrage, et de mettre en évidence les véritables richesses de nos âmes, ouvrant à un chacun les moyens de trouver en soi-même, et sans rien emprunter d'autrui, toute la science qui lui est nécessaire à la conduite de sa vie, et d'acquérir par après par son étude toutes les plus curieuses connaissances que la raison des hommes est capable de posséder.[2]

On voit donc que Descartes n'assigne pas aux connaissances une fonction exclusivement instrumentale (pour « la conduite de la vie ») mais reconnaît leur valeur dans la satisfaction de notre curiosité tenue pour une fin en soi. Voilà pourquoi nous pouvons parfois désirer situer sa pensée entre les deuxième et troisième catégories de notre classification.

[1] AT, X, p. 495.
[2] *Id*., p. 496.

*

Ces éléments de réponse à notre première question subsidiaire nous préparent à affronter la deuxième. Nous n'avons eu de cesse, en effet, tout au long de cette étude, de manier le vocabulaire de la médecine du corps et de le transposer à celle de l'âme ; ce faisant, nous avons inévitablement perçu des nuances et même parfois buté sur des termes qui, au premier abord synonymes, n'étaient en fin de compte pas équivalents ni donc interchangeables. Comment qualifier cet aspect de la philosophie de Descartes que nous a révélé son rapprochement avec l'activité médicale ? Vaut-il mieux parler de médecine, ou de soin, ou de thérapie ? Nous avons principalement retenu, en guise de titre et dans le corps de ce travail, le troisième des termes que nous venons de rappeler, parce que c'est celui qu'emploient Pierre Hadot ou André-Jean Voelke, à propos de la philosophie antique. Mais est-il encore le plus approprié quand on se penche désormais sur Descartes ?

La réponse dépend nécessairement du résultat qu'on espère pouvoir atteindre. Les problèmes qui font office de pathologies ou de troubles dans le cadre ainsi établi font-ils l'objet d'une prise en charge suffisamment efficace pour qu'ils soient éliminés et qu'on puisse parler de guérison, avec ce que cela suppose de définitif et complet ? Ou bien sont-ils des effets structurels et non pas conjoncturels de notre condition, de telle sorte qu'ils sont à la fois inévitables et irrémédiables ? Ou encore sont-ils si massifs, si virulents, qu'on ne puisse espérer les faire évoluer favorablement, que ce soit pour les atténuer ni, *a fortiori*, les supprimer ? Dans ce cas, nous ne pourrions guère faire autre chose que de contenir les symptômes et les conséquences désagréables de ces maux, sans espoir d'intervenir sur la pathologie même. Ce serait alors le terme de soin qui conviendrait, au même titre que la langue anglaise distingue *to cure* (traiter, guérir) et *to care* (soigner, faire attention) mais aussi comme on parle en français de soins infirmiers ou palliatifs.

Cette réponse dépend en outre des usages plus ou moins techniques et plus ou moins approximatifs que l'on fait de ces termes à notre époque, c'est-à-dire au terme (provisoire) d'une longue histoire au cours de laquelle ils ont eu le temps d'évoluer plusieurs fois. Il faut probablement se résigner à ne pas pouvoir distinguer un terme

unique qui conviendrait à la multiplicité des époques (la nôtre, celle de Descartes et l'Antiquité), à la variété des contextes culturels, à la pluralité des courants philosophiques et à la diversité des états de la médecine.

Thérapie de l'âme ? L'expression a le mérite de s'être imposée chez différents auteurs et elle permet par ailleurs de faire aisément le lien avec les propositions les plus récentes en matière de psycho-thérapie. Elle a également l'avantage de faire porter l'accent sur la remédiation des états pathologiques de l'âme ; or nous avons voulu mettre en avant l'importance des exercices spirituels dans la tradition que nous avons étudiée ; ils trouvent un écho appréciable dans ce mot de thérapie qui dit davantage l'acte que la réflexion, le faire que l'observer. Mais convient-il à Descartes, si soucieux de fonder sa pratique sur un savoir préalable ? Découplée du diagnostic qui en rend raison, la thérapeutique cartésienne serait un poulet sans tête, de l'ordre de la vaine agitation et non de la pratique réfléchie, de l'authentique savoir-faire. Le traité des *Passions de l'âme* montre assez comment la physique des passions constitue le socle de leur thérapeutique. Descartes nous livre donc, dans ses œuvres, une pratique qui n'est pas qu'une thérapie, et même qui ne peut vraiment être une thérapie qu'à la condition d'être également, au préalable, autre chose qu'une thérapie.

Médecine de l'âme ? L'expression a pour elle sa complétude puisqu'elle ne se réduit pas à la démarche thérapeutique mais accorde, au contraire, une place majeure aux connaissances qui rendent le diagnostic possible, le pronostic fiable et la thérapie efficace. N'avons-nous pas alors regagné ce dont nous déplorions à l'instant l'oubli ? C'est assurément un bon point en faveur de ce mot, à quoi s'ajoute le fait que la médecine désigne une tentative qui n'est, malgré tout, pas toujours couronnée de succès et qui, par conséquent, est soumise à une obligation de moyens et non de résultats. Il n'en demeure pas moins que le mot – à l'instar de la psych-iatrie – apporte également avec lui une acception plus scientifique qui correspond davantage à notre époque qu'à celles qui l'ont précédée. La déduction rigoureuse d'une thérapie à partir de connaissances scientifiques est une aspiration cartésienne mais elle reste à l'état de projet, d'idéal régulateur, sans encore être en mesure de se réaliser. Ne faudrait-il pas choisir alors un terme plus neutre, c'est-à-dire moins marqué par les progrès scientifiques du XIX^{ème} siècle ?

Soin de l'âme ? L'expression sonne comme un retour aux fondamentaux, aussi bien du côté de la philosophie et du mot d'ordre socratique (*epimeleia heautou*), que du côté de la médecine (la relation de soin est le cœur de l'activité médicale). Mais on ne saurait s'en satisfaire pleinement dans la mesure où le soin apparaît souvent à notre époque comme une façon pudique de confesser notre impuissance face à un mal, quel qu'il soit, qu'on est incapable de prendre convenablement en charge. Il marque fréquemment la dernière étape, la phase terminale de la maladie. Le soin est alors le dernier geste avant un échec inéluctable. On ne rend pas justice, dans cette perspective, aux bénéfices substantiels que Descartes associe à sa démarche : se libérer des préjugés de l'enfance, mieux penser et connaître ; faire barrage aux conséquences excessives des passions, mieux vivre. Ce sont là de véritables progrès et non des accommodements face à un mal incurable.

Au milieu de ces hésitations, qu'en dit Descartes lui-même ? Quels mots emploie-t-il ? La « thérapie » et ses dérivés (notamment « thérapeutique ») sont absents des textes cartésiens. Le mot « soin(s) », au singulier comme au pluriel, intervient souvent, dans tout le corpus, mais il a presque toujours le sens de souci[1]. Trois occurrences nous semblent plus remarquables que les autres car elles se rapprochent du soin de l'âme qui nous occupe ici. La première se trouve dans la sixième partie du *Discours de la méthode* : « nos soins se doivent étendre plus loin que le temps présent »[2]. La deuxième appartient à une lettre de Descartes adressée à Elisabeth :

> J'ai tâché ci-devant de persuader la nonchalance à Votre Altesse, pensant que les occupations trop sérieuses affaiblissent le corps, en fatiguant l'esprit ; mais je ne lui voudrais pas pour cela dissuader les soins qui sont nécessaires pour détourner sa pensée des objets qui la peuvent attrister ; et je ne doute point que les divertissements d'étude, qui seraient fort pénibles à d'autres, ne lui puissent

[1] Par exemple, dans des formules de la correspondance par lesquelles Descartes remercie ses interlocuteurs de leur sollicitude ou leur témoigne de l'intérêt, comme ici : « Je vous suis extrêmement obligé de tous les soins que vous prenez pour moi, et du zèle que vous témoignez avoir pour ce qui me touche » (A Mersenne, septembre 1641,, AT, III, p. 436).

[2] AT, VI, p. 66. Cette formule est passible des deux interprétations : « nous devons nous soucier » et nous devons prendre soin ». Le dictionnaire d'Antoine Furetière ne donne pas un sens clairement médical au mot « soin » et privilégie n'idée de souci ; en revanche le verbe « soigner » se sépare davantage de cette acception psychologique et tend vers l'idée de prendre soin.

quelquefois servir de relâche.[1]

La dernière apparaît dans la « Lettre-préface » des *Principes de la philosophie* :

> Les bêtes brutes, qui n'ont que leurs corps à conserver, s'occupent continuellement à chercher de quoi le nourrir; mais les hommes, dont la principale partie est l'esprit, devraient employer leurs principaux soins à la recherche de la sagesse, qui en est la vraie nourriture […].[2]

Les références à la médecine sont beaucoup plus nombreuses mais elles désignent presque toujours la médecine du corps et jamais à notre connaissance Descartes n'emploie lui-même le mot « médecine » pour qualifier ce que nous identifions comme une médecine de l'âme. En revanche, la princesse Elisabeth recourt deux fois au mot « médecine » pour parler des soins de l'âme qu'elle attend ou qu'elle reçoit de Descartes. La première occurrence est la remarquable formule qui clôt la lettre du 16 mai 1643 :

> Vous connaissant le meilleur médecin pour la mienne, je vous découvre si librement les faiblesses de ses spéculations, et espère qu'observant le serment d'Hippocrate, vous y apporterez des remèdes, sans les publier […].[3]

Dans la seconde occurrence, il est question d'une médecine, au sens de remède :

> Si je pouvais profiter, comme vous faites, de tout ce qui se présente à mes sens, je me divertirais, sans le peiner. C'est à cette heure que je sens l'incommodité d'être un peu raisonnable. Car, si je ne l'étais point du tout, je trouverais des plaisirs communs avec ceux entre lesquels il me faut vivre, pour prendre cette médecine avec profit. Et au point que vous l'êtes, je me guérirais, comme vous avez fait.[4]

Il est à noter, toutefois, que Descartes emploie abondamment un terme dérivé du mot « médecine », à savoir le « remède », auquel il a recours aussi bien pour le

[1] Juin 1645, AT, IV, p. 237-238.
[2] AT, IX-2, p. 4.
[3] AT, III, p. 662.
[4] Lettre du 22 juin 1645, AT, IV, p. 234.

traitement du corps que pour celui de l'âme. C'est d'ailleurs dans le dernier traité de 1649 que les occurrences sont les plus nombreuses[1]. Aussi, s'il fallait absolument privilégier un mot pour désigner le plus adéquatement possible l'équivalent cartésien des thérapies antiques de l'âme, c'est probablement l'expression « médecine de l'âme » qui aurait en fin de compte nos faveurs. Malgré les réticences que nous signalions plus haut, elle est la plus fidèle au vocabulaire de Descartes ; elle est conforme au rapport qu'Elisabeth, principale patiente de Descartes, instaure avec lui ; elle permet de se référer aussi bien aux connaissances scientifiques qui fondent ou devraient fonder la pratique médicale, qu'aux solutions thérapeutiques qui découlent de ces connaissances ; elle indique enfin que l'effort pour prendre en charge la souffrance d'autrui peut, malgré tout, ne pas suffire à le guérir.

*

Une dernière question subsidiaire se présente : puisque nous avons admis que Descartes ne s'est pas coupé de la tradition antique qui voyait en la philosophie une thérapie de l'âme, pouvons-nous aller jusqu'à identifier une école, un courant ou un auteur dont il est plus particulièrement l'héritier ?

Au cours de nos recherches, nous avons pu remarquer qu'en plusieurs points de son parcours philosophique, la pensée de Descartes et celle de telle ou telle secte antique convergent. On pense évidemment aux sceptiques, que le doute cartésien, aussi singulier soit-il, ne peut manquer d'évoquer ; mais aussi aux stoïciens qui inspirent à plusieurs reprises la morale de Descartes, dans le *Discours de la méthode*, ainsi que dans sa correspondance et dans les *Passions de l'âme* ; et enfin – d'une manière plus inattendue, probablement – aux épicuriens dont la thérapeutique des passions se rapproche parfois assez nettement des préconisations de Descartes.

Mais ces coïncidences ponctuelles avec les philosophies hellénistiques ne nous autorisent pas à conclure que la médecine de l'âme qu'élabore Descartes est d'inspiration sceptique, ou stoïcienne, ou épicurienne. Si renaissance de la

[1] On en recense quatorze : articles 76, 144, 145, 148, 156, 161, 170, 191, 203 (deux fois) et 211 (quatre fois).

conception antique de la philosophie comme thérapie de l'âme il y a chez Descartes, ce n'est pas la renaissance d'une doctrine spécifique. La résurgence que nous avons voulu marquer concerne davantage un philosopher qu'une philosophie ; c'est, par-delà la pluralité et parfois la concurrence des doctrines, leur communauté de destin qui nous intéressait. Nous sommes partis du principe qu'elles étaient les modalités diverses d'un même geste philosophique fondamental : celui qui vise à élaborer, pour la santé de l'âme, un savoir-faire comparable à la médecine qui profite au corps. En ce sens, la continuité que nous relevons entre les philosophes antiques et Descartes n'est pas une continuation, encore moins une imitation. Comme ses prédécesseurs, Descartes est un médecin de l'âme ; mais, comme ses prédécesseurs, il ne l'est vraiment qu'en créant sa propre façon d'accomplir cette fonction séculaire, voire millénaire, de la philosophie.

Il ne tient pourtant pas tous ces prédécesseurs à égale distance. L'un d'eux, tout bien considéré, s'impose comme le plus proche et pourrait plus légitimement que les autres tenir lieu d'inspirateur. Il s'agit du Platon des dialogues socratiques. Il nous est apparu en effet que l'une des singularités de la médecine cartésienne de l'âme est qu'elle traite d'abord son objet en tant qu'il est source de connaissance. Là où d'autres auteurs se concentrent sur l'âme comme support de notre affectivité et proposent une thérapie de l'âme qui est essentiellement une thérapeutique des passions, Descartes oriente ses premiers efforts vers la dimension cognitive de l'âme. Il en fait la racine de sa médecine et donne la priorité à l'élimination des opinions issues des préjugés de l'enfance. C'est la condition préalable à toute thérapeutique cartésienne des passions, compte tenu de l'étroite collaboration entre entendement et volonté dans ce registre. Il est vrai que le stoïcisme, parce qu'il voit dans le jugement la matrice du désir et des passions en général, au point de faire de la discipline du jugement le premier acte de sa thérapeutique, constituait un autre modèle vraisemblable pour Descartes. Mais il nous a semblé qu'*in fine*, le véritable inspirateur de cette conception de la philosophie était, par-delà les fondateurs du Portique, Platon témoignant de la pratique philosophique de Socrate.

Sur quoi repose ce jugement ? Nous avons eu l'occasion de souligner, pour introduire notre travail et justifier l'importance que nous accorderions à Platon dans sa première partie, des similitudes dans les situations initiales de Socrate et de

Descartes : l'un comme l'autre peu satisfaits dans leur soif de connaissance rationnelle par une formation trop peu rigoureuse, ils entament une « seconde navigation » à la faveur de laquelle ils tentent d'élaborer eux-mêmes les outils intellectuels dont ils ont besoin. Il nous faut ajouter à cela qu'ils se rejoignent également dans la condamnation des opinions et dans la volonté de les neutraliser. Ils ne procèdent certes pas de la même façon et il n'est pas question ici de minimiser les différences profondes qui distinguent l'*elenchos* du doute méthodique. Pourtant, bien que ce soit par des moyens divers, ils visent un même objectif, la libération de la pensée. *La* pensée et non *les* pensées. En effet, Descartes et Platon ont à cet égard une ambition commune : faire de l'âme l'objet de leurs soins et ne pas se contenter de rectifier telle ou telle pensée. Leur préoccupation principale n'est pas la fausseté d'un jugement particulier mais le déréglement du processus même de la pensée car là se trouve la cause de cette fausseté. Les opinions fausses sont le symptôme d'une maladie de l'âme et on n'aura rien résolu si on ne s'attaque pas à cette dernière. Pourtant, pour Platon comme pour Descartes, l'âme est impérissable, elle n'est donc pas exposée aux mêmes périls que le corps et, de ce fait, la médecine du corps diffère essentiellement de la médecine de l'âme. Tel est peut-être le point de convergence le plus profond entre nos deux auteurs : un souci tout particulier de la destinée d'une âme associée à un corps. Si l'âme est impérissable, il ne lui est tout de même pas indifférent d'être unie à un corps dont la nature lui est à ce point étrangère. Il y a nécessairement des effets délétères sur elle et sur son activité, notamment la connaissance. Aussi, si la thérapie socratico-platonicienne et la médecine cartésienne de l'âme se rencontrent, est-ce en grande partie dû à une même attention portée à l'incarnation et à l'union de l'âme et du corps.

Comment enfin qualifier cette filiation ? Faut-il conserver à cette fin le terme « renaissance » qui figure dans notre titre ? On peut difficilement concevoir une renaissance qui ne prenne pas la suite d'une interruption suffisamment prononcée pour être assimilée à une disparition, une mort. A cet égard, il y a certainement quelque chose d'excessif à déclarer morte la conception de la philosophie comme thérapie de l'âme à l'issue de l'Antiquité et jusqu'au début de l'ère moderne. Il nous semble par conséquent plus juste et plus satisfaisant de considérer qu'on assiste chez Descartes à la résurgence d'une conception thérapeutique de la philosophie. Le terme « résurgence » est en effet emprunté au vocabulaire de la géologie et de

l'hydrographie ; il désigne le phénomène par lequel des eaux de surface reviennent à l'air libre après avoir cheminé un certain temps dans le sous-sol. Cette métaphore correspond bien à l'histoire qui s'est révélée à nous dans ces pages, si on veille à neutraliser les connotations péjoratives qui accompagnent souvent tout ce qui a trait au vocabulaire du « souterrain ». On associe facilement ce thème à l'obscurité, à l'étrangeté, à l'inquiétude ou à la peur et aussi à ce qui est caché ou invisible. Mais rigoureusement parlant, il ne s'agit que d'un changement de milieu, du passage de la surface à la profondeur. Les eaux de surface gagnent le sous-sol et traversent la roche, la terre ou le sable, où elles se purifient de certains des éléments qu'elles contenaient et se chargent de nouveaux éléments. Plus loin, l'eau rejaillit à l'air libre, enrichie. Parce qu'elle avait échappé à notre regard pour un certain temps, nous ne considérons pas la continuité avec ce qui précède, nous insistons davantage sur le point de départ qu'elle constitue : elle est la source d'un nouveau cours d'eau.

De même, l'idée que la philosophie est une médecine de l'âme connaît une résurgence dans l'œuvre de Descartes. Elle appartenait au domaine philosophique dans l'Antiquité mais a changé d'environnement culturel pendant une grande partie du Moyen-Âge. Ainsi que Pierre Hadot le comprenait, toute la thématique des exercices spirituels, dont la thérapie de l'âme fait partie, s'est déplacée sous l'influence du christiananisme vers le domaine religieux. Nous citions en introduction un passage de l'article « Exercices spirituels » dans lequel Hadot rend compte de l'occultation des pratiques philosophiques antiques aux yeux des historiens contemporains de la philosophie. Dans les lignes qui le suivent, il indique comment la philosophie s'est réduite, après l'Antiquité, à sa seule dimension théorique :

> Rappelons brièvement comment cette représentation a pris naissance. Il semble bien qu'elle soit le résultat de l'absorption de la *philosophia* par le christianisme. Dès les premiers siècles, le christianisme s'est présenté lui-même comme une *philosophia*, dans la mesure même où il s'assimilait la pratique traditionnelle des exercices spirituels. C'est ce qui se passe notamment chez Clément d'Alexandrie, chez Origène, chez Augustin, dans le monachisme. Mais, avec la scolastique du Moyen Âge, *theologia* et *philosophia* se sont clairement distinguées. La théologie a pris conscience de son autonomie comme science suprême et la philosophie, vidée des exercices spirituels qui faisaient partie

> désormais de la mystique et de la morale chrétiennes, a été réduite au rang de « servante de la théologie » fournissant un matériel conceptuel, donc purement théorique, à la théologie. Lorsqu'à l'époque moderne, la philosophie a reconquis son autonomie, elle n'en a pas moins gardé bien des traits hérités de la conception médiévale et notamment son caractère purement théorique, qui a même évolué dans le sens d'une systématisation de plus en plus poussée[1]

Du point de vue de la philosophie, en passant dans le champ religieux, les exercices spirituels sont devenus comme souterrains. Ils n'ont pas disparu pour autant et ont traversé le Moyen Âge comme l'eau de pluie la roche. Quand ils ressurgissent dans l'œuvre de Descartes, notamment au fil des pages des *Méditations métaphysiques*, on est donc surtout frappé par leur nouveauté et cela conduit à voir en Descartes l'une des sources majeures de la Modernité philosophique. Nous avons souhaité montrer que sa philosophie s'inscrit dans une continuité qui, par-delà ses origines médiévales et scolastiques, la rattache à la tradition antique de l'*epimeleia heautou*, des exercices spirituels et de la médecine de l'âme.

[1] « Exercices spirituels », p. 71-72.

Annexes

1. Descartes et la médecine
2. *Index locorum potiorum*
3. Bibliographie
4. Table des matières

Existe-t-il chez Descartes, une conception de la philosophie comme thérapie de l'âme ? Ce que Platon initie et que les philosophes hellénistiques développent, en trouve-t-on encore la trace dans les textes de ce philosophe qui œuvre 1 500 à 2 000 ans plus tard ? Telle est la question que nous nous sommes proposée. Sa résolution suppose de comprendre au préalable selon quelles mutations une conception de la philosophie apparue dans un cadre bien défini, celui de la tradition antique, pourrait s'être perpétuée dans un environnement culturel et dans un cadre doctrinal (cartésien en l'occurrence) fort différents. Pour le dire autrement, la philosophie de Descartes a sa propre logique interne, elle s'est organisée selon un plan qui contribue à la distinguer des autres – celles de l'Antiquité dans le cas qui nous intéresse ; dans ces conditions, on se demande quelle place occuperait une thérapeutique philosophique si elle devait s'adapter à ces contraintes nouvelles pour venir s'y loger.

Dans cette tâche, nous sommes aidés par le fait que Descartes a lui-même rigoureusement structuré son projet philosophique et qu'en outre, il a rendu publique son organisation. On pense tout particulièrement à la très célèbre analogie de la « Lettre-préface » des *Principes de la philosophie* :

> Ainsi toute la philosophie est comme un arbre dont les racines sont la métaphysique, le tronc est la physique et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences, qui se réduisent à trois principales : à savoir la médecine, la mécanique et la morale ; j'entends la plus haute et la plus parfaite morale, qui présupposant une entière connaissance des autres sciences, est le dernier degré de la sagesse.

Lorsqu'on met en parallèle l'idée d'une philosophie comme thérapie de l'âme avec l'arbre cartésien de la philosophie, plusieurs difficultés surgissent, dont nous ne pouvons pas faire l'économie.

En premier lieu, le terme « philosophie » paraît bien ne pas avoir la même extension dans les deux registres. Dans l'analogie cartésienne, il est très vaste et englobe plusieurs pans du savoir à disposition de l'homme. Prenant acte de l'absence des mathématiques qui sont pourtant connues et reconnues par Descartes comme un modèle de certitude à même de guider la recherche scientifique, nous pouvons dire que l'arbre de la philosophie englobe des disciplines qui traitent des réalités existantes et substantielles. N'est-il pas réducteur, dès lors, de vouloir ne voir dans la philosophie qu'une thérapie de l'âme ? N'est-ce pas mettre de côté la connaissance pour ne conserver que la pratique ? N'est-ce pas isoler l'âme et négliger aussi bien le corps que le composé formé par l'union d'une âme et d'un corps ? En menant jusqu'à son terme l'analogie, Descartes nous offre une réponse :

> Or comme ce n'est pas des racines, ni du tronc des arbres, qu'on cueille les fruits, mais seulement des extrémités de leurs branches, ainsi la principale utilité de la philosophie dépend de celles de ses parties qu'on ne peut apprendre que les dernières.

Ainsi, bien que la philosophie renvoie à l'ensemble de l'arbre, elle trouve son couronnement dans les applications qui en découlent. Sur ce point, la pensée cartésienne ne s'oppose en rien à l'idée que la philosophie a vocation à fournir à qui la pratique une thérapie de l'âme. Si elle ne se résume pas à cela, si même il lui est nécessaire d'en passer par de nombreux savoirs pour être capable de produire une telle thérapie, c'est tout de même en vue de ce résultat qu'elle est pratiquée et de là qu'elle tire sa valeur.

On se heurte alors à une deuxième difficulté, qui concerne les relations entre les diverses branches de l'arbre. En toute rigueur, ce que nous venons de rappeler devrait nous conduire à placer sur un pied d'égalité les trois branches : médecine, mécanique et morale sont trois applications de la philosophie et c'est donc pour en récolter les fruits qu'on s'y adonne. Pourtant, concevoir la philosophie comme thérapie de l'âme revient à définir son ambition comme essentiellement morale et à établir une hiérarchie entre la troisième branche et les deux autres. Trouve-t-on une telle hiérarchie dans la pensée de Descartes ? Il apparaît très rapidement que la mécanique est la moins étoffée des branches du cartésianisme, au sens où

Descartes ne se charge pas lui-même de son développement. Mais entre la médecine et la morale, le rapport est plus complexe et même fluctuant.

Certains textes du corpus cartésien placent la morale au-dessus de la médecine, à commencer par celui de la « Lettre-préface », quand Descartes décrit la morale comme « le dernier degré de la sagesse ». Il affirme alors clairement que rien ne peut prétendre se placer au-dessus d'elle. Les autres sciences ne peuvent que lui être subordonnées et d'ailleurs, il présente la morale comme « présupposant la connaissance des autres sciences ». On retrouve cette subordination de la médecine à la morale dans un extrait du *Discours de la méthode*. Dix années avant la rédaction de la « Lettre-préface », la sixième partie du *Discours* préfigure l'arbre de la philosophie. A l'issue d'une quatrième partie qui traite de la métaphysique et donc des racines de l'arbre de la philosophie, Descartes entreprend de parler des acquis de sa méthode dans le domaine de la physique.

> Mais, sitôt que j'ai eu acquis quelques notions générales touchant la physique, et que, commençant à les éprouver en diverses difficultés particulières, j'ai remarqué jusques où elles peuvent conduire, et combien elles diffèrent des principes dont on s'est servi jusques à présent, j'ai cru que je ne pouvais les tenir cachées sans pécher grandement contre la loi qui nous oblige à procurer autant qu'il est en nous le bien général de tous les hommes […].

L'allusion de notre extrait aux « notions générales touchant la physique » renvoie à la cinquième partie du Discours, dans laquelle il donne des abrégés de ses traités intitulés *Le Monde* et *Traité de l'homme*. Cette évocation est renforcée par la référence à « la force et les actions du feu, de l'eau, de l'air, des astres, des cieux, et de tous les autres corps qui nous environnent » qui correspond au champ de la physique. On remarque que la suite de l'extrait aborde très précisément les trois branches du futur arbre de la philosophie sous l'appellation « des connaissances qui soient fort utiles à la vie » dont l'effet serait de « nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature » selon l'expression qui a fait florès. A ce propos, il ajoute :

> Ce qui n'est pas seulement à désirer pour l'invention d'une infinité d'artifices, qui feraient qu'on jouirait sans aucune peine des fruits de la terre et de toutes les

> commodités qui s'y trouvent, mais principalement aussi pour la conservation de la santé, laquelle est sans doute le premier bien et le fondement de tous les autres biens de cette vie ; car même l'esprit dépend si fort du tempérament et de la disposition des organes du corps, que, s'il est possible de trouver quelque moyen qui rende communément les hommes plus sages et plus habiles qu'ils n'ont été jusques ici, je crois que c'est dans la médecine qu'on doit le chercher.

La mécanique apparaît dans ces lignes comme étant la source « d'une infinité d'artifices, qui feraient qu'on jouirait sans aucune peine des fruits de la terre et de toutes les commodités qui s'y trouvent ». Son importance est pondérée par la structure même de la phrase (« pas seulement… mais principalement ») qui la rend secondaire vis-à-vis des autres. La médecine se voit reconnaître une valeur supérieure dès lors que « la conservation de la santé » est considérée comme « le premier bien et le fondement de tous les autres biens ». Cela justifie le statut que lui confère Descartes quand il précise, quelques lignes plus loin :

> Or, ayant dessein d'employer toute ma vie à la recherche d'une science si nécessaire, et ayant rencontré un chemin qui me semble tel qu'on doit infailliblement la trouver en le suivant, si ce n'est qu'on en soit empêché ou par la brièveté de la vie ou par le défaut des expériences, je jugeais qu'il n'y avait point de meilleur remède contre ces deux empêchements que de communiquer fidèlement au public tout le peu que j'aurais trouvé, et de convier les bons esprits à tâcher de passer plus outre […].

Suffisamment importante pour qu'on lui consacre sa vie, la médecine est malgré tout subordonnée à la morale, au service de laquelle elle se met. Comme indiqué très clairement dans le passage précédemment cité, elle est un moyen ; elle occupe ainsi une place stratégique, ce qui justifie que Descartes s'y consacre et qu'il appelle de ses vœux une médecine plus rigoureuse[1]. Toutefois, elle ne vaut pas tant pour elle-même que pour les bénéfices qu'on en retire puisqu'être en bonne santé est la condition nécessaire à l'acquisition de la sagesse. La morale, qui rend « les hommes plus sages et plus habiles qu'ils n'ont été jusqu'ici », est confirmée dans son statut

[1] Il le fait dans la sixième partie du *Discours de la méthode* où il se plaint de la médecine de son temps : « celle qui est en usage contient peu de choses dont l'utilité soit si remarquable » (AT, VI, 62). Ou encore dans une lettre à Mersenne datée de janvier 1630 : « trouver une Médecine qui soit fondée en démonstrations infaillibles » (Alq I, 235)

souverain.

Il est vrai qu'en certains endroits de l'œuvre, la médecine semble près de ravir à la morale le premier rôle, tant Descartes se déclare prêt à y passer du temps, occultant par la même occasion les deux autres branches de l'arbre de la philosophie. En 1637, le *Discours de la méthode* se conclut même sur cette intention :

> Au reste, je ne veux point parler ici en particulier des progrès que j'ai espérance de faire à l'avenir dans les sciences, ni m'engager envers le public d'aucune promesse que je ne sois pas assuré d'accomplir ; mais je dirai seulement que j'ai résolu de n'employer le temps qui me reste à vivre à autre chose qu'à tâcher d'acquérir quelque connaissance de la nature, qui soit telle qu'on en puisse tirer des règles pour la médecine, plus assurées que celles qu'on a eues jusques à présent[1]

Déjà, sept ans auparavant, il affirmait à Mersenne combien il lui était pénible de réduire le temps dévolu à ses recherches pour en publier les résultats ; et combien surtout il redoutait que ses publications ne lui valent des sollicitations ou des polémiques qui accapareraient son temps ; de sorte qu'il réservait aux seules œuvres vraiment utiles l'effort d'organisation et de rédaction qu'elles supposaient. La médecine se distinguait alors comme la seule thématique qui vaille cette peine à ses yeux :

> Après la *Dioptrique* achevée, je suis en résolution d'étudier pour moi et pour mes amis à bon escient, c'est-à-dire de chercher quelque chose d'utile en la Médecine sans perdre le temps d'écrire pour les autres […].[2]

Mais il ne faudrait pas se laisser abuser par ces déclarations. En effet, elles portent le plus souvent sur ce que Descartes est disposé à écrire et publier, davantage que sur ce qu'il étudie. Par ailleurs, au-delà des intentions affichées, les actes disent autre chose : l'abrégé de médecine, annoncé dans une lettre de 1637 à Huygens[3], ne voit pas le jour tandis que paraissent, quelques années après le *Discours*, *Les*

[1] AT VI, 78 ; Alq I, 649.
[2] Lettre à Mersenne du 25 novembre 1630, Alq I, 286.
[3] Alq I, 818.

Méditations métaphysiques puis *Les principes de la philosophie* et enfin *Les Passions de l'âme*[1]. Le versant moral du cartésianisme s'étoffe de plus en plus, réaffirmant le primat de cette perspective sur les autres. En parallèle, les recherches sur la médecine paraissent se tarir, à tel point que le 15 juin 1646, Descartes en vient à écrire à Chanut qu'il n'est pas satisfait par son étude et qu'il a obtenu par d'autres voies ce qu'il en espérait. Cette lettre exige un examen scrupuleux[2].

Descartes sait que Chanut veut entreprendre la lecture des *Principes de la philosophie* mais il s'en inquiète. Le premier motif est que, deux ans après la publication de l'édition latine, il juge désormais cette œuvre très imparfaite.

> Car, puisqu'il vous plaît de prendre la peine de revoir mes *Principes* et de les examiner, je m'assure que vous y remarquerez beaucoup d'obscurités et beaucoup de fautes, qu'il m'importe fort de savoir, et dont je ne puis espérer d'être averti par aucun autre si bien que par vous.

Il pourrait s'en accommoder et y voir l'occasion d'une révision critique par un lecteur qu'il estime, mais un second motif intervient alors : Descartes doute que Chanut y trouve ce que ses centres d'intérêt le feront chercher dans cette œuvre :

> Je crains seulement que vous ne vous dégoûtiez bientôt de cette lecture, à cause que ce que j'ai écrit ne conduit que de fort loin à la morale, que vous avez choisie pour votre principale étude.

On assiste donc, d'une certaine manière, à un désaveu des *Principes* et plus exactement de l'ambition morale de ceux-ci. Pourtant, Descartes ne veut pas en rester à un échec et il indique à Chanut la piste qu'il entend suivre pour développer sa doctrine morale. C'est ainsi qu'il en vient à une mise au point remarquable sur la place qu'il assigne dorénavant à la médecine dans son œuvre. Elle tenait pour Descartes son importance du fait que, dans l'arbre de la philosophie, elle n'apparaissait plus tout à fait comme une branche parmi deux autres, mais plutôt

[1] Voir, au sujet des divers projets portant sur la médecine que Descartes annonce mais ne fait pas aboutir, la liste qu'en dresse Vincent Aucante dans l'introduction de *La philosophie médicale de Descartes*, Paris, Presses Universitaires de France, 2006, p. 2
[2] Alq III, 656-657.

comme une étape indispensable entre la physique et la morale. Cela la rendait a priori incontournable. Fondée sur les savoirs acquis par la physique, elle devait conférer la santé sans laquelle la vertu demeure inaccessible.

Il faut insister sur ce point : il ne s'agit pas de déduire la morale de la médecine comme on doit déduire la médecine de la physique ; il est surtout question d'apprendre, à partir des enseignements de la physique, comment instaurer les conditions nécessaires à la santé, non seulement pour que le sujet soit libéré du souci que représente cette dernière, mais aussi pour que la pleine jouissance de ses facultés physiques le dispose favorablement à exercer la vertu. Tel était le programme tracé par la dernière partie du *Discours de la méthode*. Cela fait environ une décennie que Descartes s'adonne à cette étude. On serait en droit de penser qu'il a accumulé suffisamment de connaissances médicales pour être à présent capable de former la dernière partie de son système. Il constate et reconnaît que ce n'est pourtant pas le cas. Pourquoi ? Le problème ne vient pas de l'articulation entre médecine et morale mais de la déduction de la médecine à partir de la physique, déduction à laquelle il n'est pas parvenu :

> Ce n'est pas que je ne sois entièrement de votre avis, en ce que vous jugez que le moyen le plus assuré pour savoir comment nous devons vivre, est de connaître, auparavant, quels nous sommes, quel est le monde dans lequel nous vivons, et qui est le créateur de ce monde, ou le maître de la maison que nous habitons. Mais, outre que je ne prétends ni ne promets, en aucune façon, que tout ce que j'ai écrit soit vrai, il y a un fort grand intervalle entre la notion générale du ciel et de la terre, que j'ai tâché de donner en mes *Principes*, et la connaissance particulière de la nature de l'homme, de laquelle je n'ai point encore traité.

L'intervalle, autrement dit la lacune entre le tronc et la deuxième branche de l'arbre demeure, si bien qu'il a pu – dans les *Principes de la philosophie* notamment – rendre ses travaux publics dans le cas de la physique alors que cela lui a été impossible dans le cas de la médecine.

> Toutefois, afin qu'il ne semble pas que je veuille vous détourner de votre dessein, je vous dirai, en confidence, que la notion telle quelle de la physique, que j'ai

> tâché d'acquérir, m'a grandement servi pour établir des fondements certains en la morale ; et que je me suis plus aisément satisfait en ce point qu'en plusieurs autres touchant la médecine, auxquels j'ai néanmoins employé beaucoup plus de temps.

Il est explicitement écrit dans cette lettre que la physique s'est avérée plus fructueuse pour le projet moral que pour la médecine. L'une des branches est par conséquent plus solide que l'autre, alors même que la branche médicale a accaparé une plus grande part du temps de Descartes.

Si l'on a pu croire un temps que la médecine supplanterait la morale dans le projet cartésien, force est de constater que ce n'est finalement pas le cas. Aussi Descartes ajoute-t-il à sa lettre :

> De façon qu'au lieu de trouver les moyens de conserver la vie, j'en ai trouvé un autre, bien plus aisé et plus sûr, qui est de ne pas craindre la mort ; sans toutefois pour cela être chagrin, comme sont ordinairement ceux dont la sagesse est toute tirée des enseignements d'autrui, et appuyée sur des fondements qui ne dépendent que de la prudence et de l'autorité des hommes.

La perspective est résolument morale dans cette lettre qui, outre une sagesse offrant de « ne pas craindre la mort », annonce la rédaction du *Traité des passions*, œuvre emblématique de la coordination entre physique et morale. En est-ce fini des ambitions médicales ?

Henri Dreyfus-Le Foyer, dans son article *Les conceptions médicales de Descartes*[1], s'applique à rendre compte de ce qu'il présente comme « une renonciation au moins provisoire aux projets d'ordre médical antérieurement poursuivis ». Il souligne le fait que Descartes lui-même se justifie de cet inachèvement à la fin de ses *Principes*, lorsqu'il explique à ses lecteurs que son projet initial comptait une cinquième et une sixième parties qu'il n'a en fin de compte pas rédigées. La sixième partie aurait traité de la médecine, comme l'annonce l'article 188 :

[1] *Revue de métaphysique et de morale*, 1937, n°1, pp. 237-286.

> Je finirais ici cette Quatrième partie des *Principes de la Philosophie*, si je l'accompagnais de deux autres, l'une touchant la nature des animaux et des plantes, l'autre touchant celle de l'homme, ainsi que je m'étais proposé lorsque j'ai commencé ce traité. Mais, parce que je n'ai pas encore assez de connaissance de plusieurs choses que j'avais envie de mettre aux deux dernières parties, et que, par faute d'expériences ou de loisir, je n'aurai peut-être jamais le moyen de les achever ; afin que celles-ci ne laissent pas d'être complètes, et qu'il n'y manque rien de ce que j'aurais cru y devoir mettre, si je ne me fusse point réservé à l'expliquer dans les suivantes, j'ajouterai ici quelque chose touchant les objets de nos sens.[1]

Descartes impute donc son incapacité à rédiger la sixième partie des *Principes* à l'insuffisance de ses connaissances sur ce point. Il ne dit pas que la transition de la physique à la médecine est irréalisable mais que lui, pour l'instant, ne l'a pas réalisée et même que, « faute d'expériences et de loisir », il ne le pourra peut-être jamais. Charge à d'autres de mener à bien cette partie du système.

Dreyfus-Le Foyer semble dans un premier temps[2] se montrer plus sévère avec Descartes, estimant que l'obstacle est plus sérieux qu'un simple manque de temps et de disponibilité. Rappelant les jugements peu indulgents dont la théorie médicale de Descartes a fait l'objet *a posteriori*, il se demande si, plutôt que des circonstances défavorables, ce ne serait pas l'imperfection intrinsèque du projet qui ne pouvait manquer de le faire échouer : volonté exacerbée de rendre compte de tous les phénomènes mais indigence des explications retenues ; insuffisance de la pratique clinique ; obstination à recourir à des métaphores inappropriées… Les griefs sont nombreux et sérieux. Pourtant, en dépit de ces imperfections, Dreyfus-Le Foyer se détache de ces critiques et met en lumière les atouts d'une théorie à laquelle il est rétrospectivement facile de reprocher ses errances : « Et pourtant, malgré ces fautes de méthode, malgré ces conclusions souvent erronées, les idées fondamentales de

[1] *Principes*, AT IX-2, 309 et Alq III, 503.
[2] *Op. cit.*, pp 261-264. : il reprend en synthèse les reproches adressés à Descartes dans le domaine médical, reproches qu'il introduit par cette remarque : « Ce système, on sait avec quelle rigueur il est coutume de l'apprécier. Et, en fait, on y trouve poussés pour ainsi dire jusqu'à l'aspect caricatural les défauts ordinaires de la méthode cartésienne : rigueur insuffisante dans la détermination des faits, rigueur excessive dans l'exigence explicative. »

la doctrine sont saines »[1] ; ou encore : « loin de porter sa mort en elle, la doctrine médicale de Descartes apparaît extrêmement riche en promesses »[2].

Repoussant la thèse d'un échec des études médicales de Descartes, Henri Dreyfus-Le Foyer propose une autre lecture de cet aspect du travail de notre philosophe. Confronté à de profondes difficultés et parfaitement conscients de celles-ci, Descartes ne renonce pas à ses travaux dans ce domaine mais il comprend qu'il ne peut les poursuivre qu'à la condition d'avoir davantage assuré les bases de son édifice. L'apparente stagnation ou abandon est en réalité un retour aux fondements physiques de la médecine, à cette articulation entre le tronc et l'une des branches de l'arbre de la philosophie qui garantit la validité du système. Il en veut pour preuve la poursuite des recherches portant sur l'embryologie, cette dernière correspondant précisément à la charnière entre la matière inerte et le vivant :

> Ainsi, sans avoir pour cela renoncé aux principes de sa doctrine médicale, il semble qu'entre 1640 et 1650, Descartes en ait suspendu les prolongements thérapeutiques pour les appuyer sur un supplément de connaissances expérimentales et sur une systématisation plus rigoureuse des sciences réalisant la jonction des phénomènes organiques aux phénomènes physiques.[3]

Résumons-nous. A ce stade de notre réflexion, nous pouvons constater qu'il n'y a en fin de compte ni subordination de la médecine à la morale, ni même abandon de la médecine. Alors qu'on a pu croire que l'arbre de la philosophie serait amputé de l'une de ses branches, ou bien qu'il serait remanié, on en revient à sa forme originelle : les trois branches se développent en parallèle, à partir de leur tronc commun. L'une d'elles, la mécanique, semble quelque peu délaissée ; les deux autres poursuivent leur croissance.

On en arrive alors, de ce fait, à une troisième difficulté issue de la comparaison entre l'arbre de la philosophie et l'idée d'une thérapie philosophique de l'âme : si médecine et morale se distinguent et ne se déduisent pas l'une de l'autre, y a-t-il un sens à employer un vocabulaire médical pour parler d'un problème moral ? N'est-ce pas

[1] *Op. cit.,* p. 264.
[2] *Id*., p. 266.
[3] *Id*., p. 267.

croiser indument les domaines et importer de manière illégitime dans le champ de la morale une idée qui devrait en être exclue et rester dans le champ de la médecine ? En régime cartésien, autrement dit dans une ontologie dualiste, le problème est accentué par la distinction entre le corps et l'âme. La différence de nature entre la substance étendue et la substance pensante implique d'étudier chacune selon des concepts et des procédures qui lui sont appropriés. Si la médecine est une discipline adéquate à la nature du corps, il n'est pas permis de l'appliquer à l'esprit ; l'expression « médecine de l'âme » n'a guère plus de sens que ces sciences impossibles (urbanisme nomadique, hippisme aztèque, iconologie Braille, docimologie montessorienne) dont s'amuse Umberto Eco[1] dans son deuxième roman.

Tout bien réfléchi, cette difficulté nous impose d'affronter la question suivante : quel est l'objet de la médecine ? A quoi consacre-t-elle ses soins ? Communément, nous répondons que c'est du corps qu'elle s'occupe. Et cette manière de la concevoir est partagée par plusieurs médecins et théoriciens de la médecine parmi les prédécesseurs et les contemporains de Descartes, ainsi que le note Vincent Aucante, dans *La philosophie médicale de Descartes*[2] :

> [F]aire de la médecine supposait bien, suppose en fait toujours, que l'on ait préalablement délimité précisément tant son sujet que son objet. Ainsi Van Beverwick, autre correspondant de Descartes, commence-t-il son *Idea medicinæ veterum* par de longs *Prolegomena* défendant la liberté et la nécessité de son art, et lui assignant comme sujet le corps humain, et comme objet le soin des maladies . De son côté Plempius assigne comme fin à la médecine la santé, qui est elle-même définie avec difficulté comme relative à la constitution et au tempérament du corps.[3]

Mais qu'en est-il de Descartes lui-même ? Plusieurs raisons nous incitent à le placer dans la lignée de cette tradition qu'Aucante rattache à Thomas d'Aquin[4]. En premier lieu, il convient de rappeler que l'âme, définie justement comme substance pensante,

[1] *Le pendule de Foucault*, Paris, Le Livre de poche, 1990, pp. 77-79.
[2] Vincent Aucante, *La philosophie médicale de Descartes*, Paris, Presses Universitaires de France, 2006.
[3] *Op. cit.*, p. 11-12.
[4] I*d.* n. 4, p. 12.

est considérée par notre philosophe comme apportant à l'homme la pensée et rien de plus. Contrairement à des conceptions antiques et notamment aristotélicienne, l'âme dans la doctrine cartésienne n'assume aucune fonction vitale, nutritive, sensitive ni motrice… Le corps, par son agencement propre, accomplit par lui-même ces fonctions. Si l'on admet que la médecine a vocation à intervenir quand ces fonctions ne sont plus convenablement effectuées, alors on doit reconnaître que leur rétablissement requiert une intervention portant sur le corps et non sur l'âme. A cet égard, le médecin ainsi compris serait le mécanicien du corps et il serait parfaitement cohérent que son art se déduise de la physique.

Les premières lignes de *La description du corps humain* (traité inachevé de 1647-1648) en donnent une confirmation flagrante. Dans sa préface qui est tout autant une reprise qu'un détournement du mot d'ordre socratique, « connais-toi toi-même », Descartes écrit :

> Il n'y a rien à quoi l'on se puisse occuper avec plus de fruit, qu'à tâcher de se connaître soi-même. Et l'utilité qu'on doit espérer de cette connaissance, ne regarde pas seulement la morale, ainsi qu'il semble d'abord à plusieurs, mais particulièrement aussi la médecine; en laquelle je crois qu'on aurait pu trouver beaucoup de préceptes très assurés, tant pour guérir les maladies que pour les prévenir, et même aussi pour retarder le cours de la vieillesse, si on s'était assez étudié à connaître la nature de notre corps, et qu'on n'eût point attribué à l'âme les fonctions qui ne dépendent que de lui, et de la disposition de ses organes.[1]

Le succès de la médecine, à tout le moins son progrès, passe donc par la rectification d'une erreur : il faut restituer au corps tout ce qu'à tort on a attribué à l'âme. La suite de la préface rend d'ailleurs compte de cette erreur, en en pointant la triple origine. Premièrement, nous avons succombé à une induction trompeuse ; nous constatons depuis l'enfance et fréquemment que plusieurs mouvements ont leur cause dans notre volonté, si bien que nous avons progressivement admis qu'il devait en être ainsi de tous les mouvements. Deuxièmement, notre méconnaissance du corps humain nous a conduits à le sous-estimer et à ne pas le croire suffisamment complexe et bien organisé pour produire lui-même son mouvement.

[1] AT XI, p. 223-224 ; Alq. III, p. 821.

Troisièmement, une comparaison sommaire entre des corps vivants et des cadavres nous a fait croire à une corrélation entre l'absence de mouvement et l'absence d'âme. D'où nous avons conclu que l'âme est la cause du mouvement.

> Mais parce que nous avons tous éprouvé, dès notre enfance, que plusieurs de ses mouvements obéissaient à la volonté, qui est une des puissances de l'âme, cela nous a disposés à croire que l'âme est le principe de tous. A quoi aussi a beaucoup contribué l'ignorance de l'anatomie et des mécaniques: car ne considérant rien que l'extérieur du corps humain, nous n'avons point imaginé qu'il eût en soi assez d'organes, ou de ressorts, pour se mouvoir de soi-même, en autant de diverses façons que nous voyons qu'il se meut. Et cette erreur a été confirmée, de ce que nous avons jugé que les corps morts avaient les mêmes organes que les vivants, sans qu'il leur manquât autre chose que l'âme, et que toutefois il n'y avait en eux aucun mouvement.[1]

L'argument de Descartes en faveur d'une rétrocession au corps des prérogatives injustement attribuées à l'âme se poursuit par une mise au point de ce qu'est et fait la substance pensante en l'homme. Sa contribution se trouve circonscrite à la pensée ; elle ne saurait par conséquent être impliquée dans les activités de l'organisme auxquelles la pensée n'a point part :

> Au lieu que, lorsque nous tâchons à connaître plus distinctement notre nature, nous pouvons voir que notre âme, en tant qu'elle est une substance distincte du corps, ne nous est connue que par cela seul qu'elle pense, c'est-à-dire, qu'elle entend, qu'elle veut, qu'elle imagine, qu'elle se ressouvient, et qu'elle sent, parce que toutes ces fonctions sont des espèces de pensées. Et que, puisque les autres fonctions que quelques-uns lui attribuent, comme de mouvoir le cœur et les artères, de digérer les viandes dans l'estomac, et semblables, qui ne contiennent en elles aucune pensée, ne sont que des mouvements corporels, et qu'il est plus ordinaire qu'un corps soit mû par un autre corps, que non pas qu'il soit mû par une âme, nous avons moins de raison de les attribuer à elle qu'à lui.[2]

Ainsi, l'âme est comme mise à la porte de la suite de la description donnée par

[1] *Id*., AT XI, 224 ; Alq. III, 821-822.
[2] *Id*.

Descartes et, pour signifier l'activité purement mécanique du corps, Descartes a recours à l'image de l'automate ou encore à celle de la machine, dont on comprend mieux que les mouvements ne sont en aucun cas produits par une âme. La formulation la plus marquante de ce paradigme mécaniste est très probablement l'analogie avec une horloge :

> Il est vrai qu'on peut avoir de la difficulté à croire, que la seule disposition des organes soit suffisante pour produire en nous tous les mouvements qui ne se déterminent point par notre pensée; c'est pourquoi je tâcherai ici de le prouver, et d'expliquer tellement toute la machine de notre corps, que nous n'aurons pas plus de sujet de penser que c'est notre âme qui excite en lui les mouvements que nous n'expérimentons point être conduits par notre volonté, que nous en avons de juger qu'il y a une âme dans une horloge, qui fait qu'elle montre les heures.[1]

Il est très significatif que ce texte de la fin de la vie de Descartes reprenne aussi exactement les termes en lesquels il s'exprimait déjà, dans son traité de 1633, *L'Homme*. Après un préambule qui accorde au texte qui suit le statut de fiction méthodologique, il distingue et articule le corps et l'âme pour justifier qu'on parle d'abord de l'un, puis de l'autre et enfin de leur union. Ensuite, il débute l'explication du corps humain en le comparant d'emblée à un artefact exclusivement matériel au sein duquel il n'est pas (encore) question que loge une âme. Il est explicitement affirmé que les organes présents en ces corps sont tels les pièces constitutives d'un automate et que les mouvements observables chez un être de ce type ne doivent rien à une âme et tout à la mécanique de ce corps :

> Je suppose que le corps n'est autre chose qu'une statue ou machine de terre, que Dieu forme tout exprès, pour la rendre la plus semblable à nous qu'il est possible : en sorte que, non seulement il lui donne au-dehors la couleur et la figure de tous nos membres, mais aussi qu'il met au-dedans toutes les pièces qui sont requises pour faire qu'elle marche, qu'elle mange, qu'elle respire, et enfin qu'elle imite toutes celles de nos fonctions qui peuvent être imaginées procéder de la matière, et ne dépendre que de la disposition des organes.[2]

[1] AT, XI, p. 226 ; Alq III, p. 823.
[2] AT XI, p.120 ; Alq I, p.379.

Dès le paragraphe suivant intervient l'analogie avec les horloges, les fontaines, les moulins qui conforte l'idée que l'âme n'est pas indispensable au déplacement. L'argument procède selon le mode de l'*a fortiori* : si nous, humains, sommes capables de produire du mouvement avec des automates ou des machines hydrauliques, un être divin doit *a fortiori* pouvoir faire en sorte que des corps se meuvent par le simple jeu des pièces qui les forment.

On retrouve l'analogie entre corps et machine à la fin du traité et elle s'avère plus ambitieuse encore, incluant des activités qui n'avaient pas été énumérées dans un premier temps : sensation, mémoire, imagination, penchants, passions. Le mécanisme cartésien s'affirme nettement, happant au passage plusieurs des prérogatives de l'âme. On en vient même à se demander ce qu'il lui reste à apporter à l'homme :

> Je désire que vous considériez, après cela, que toutes les fonctions que j'ai attribuées à cette machine, comme la digestion des viandes, le battement du cœur et des artères, la nourriture et la croissance des membres, la respiration, la veille et le sommeil ; la réception de la lumière, des sons, des odeurs, des goûts, de la chaleur, et de telles autres qualités, dans les organes des sens extérieurs ; l'impression de leurs idées dans l'organe du sens commun et de l'imagination, la rétention ou l'empreinte de ces idées dans la mémoire ; les mouvements intérieurs des appétits et des passions ; et enfin les mouvements extérieurs de tous le membres, qui suivent si à propos, tant des actions des objets qui se présentent aux sens, que des passions, et des impressions qui se rencontrent dans la mémoire, qu'ils imitent le plus parfaitement qu'il est possible ceux d'un vrai homme : je désire, dis-je, que vous considériez que ces fonctions suivent toutes naturellement, en cette machine, de la seule disposition de ses organes, ne plus ne moins que font les mouvements d'une horloge, ou autre automate, de celle de ses contrepoids et de ses roues ; en sorte qu'il ne faut point à leur occasion concevoir en elle aucune autre âme végétative, ni sensitive, ni aucun autre principe de mouvement et de vie, que son sang et ses esprits, agités par la chaleur du feu qui brûle continuellement dans son cœur, et qui n'est point d'autre nature que tous les feux qui sont dans les corps inanimés.

A ce stade de la réflexion, aucune différence ne paraît devoir être faite, aucun

distinguo ne semble nécessaire entre le corps humain et l'animal. Et, de ce fait, tout ce dont la médecine a besoin pour remplir son office lui serait, en droit, fourni par la physique mécaniste. Le soin de l'âme, très clairement dissocié de celui du corps et réclamant d'autres concepts, une autre approche, une autre discipline, ne pourrait alors relever de la médecine… et l'idée d'une thérapie de l'âme serait vide de sens.

Et pourtant, il n'en est rien. A ce premier corpus de textes qui vantent l'indépendance du corps et poussent la médecine du côté du mécanisme pur, s'oppose un autre corpus dont les extraits affirment avec force que le corps humain, étant uni à une âme, devient nécessairement plus que la machine à laquelle nous avons été tentés de le réduire. Il faut sur ce point en revenir à cet article 188 qui, à la fin de la quatrième partie des *Principes*, expose le plan initialement prévu et finalement abandonné :

> Je finirais ici cette Quatrième partie des *Principes de la Philosophie*, si je l'accompagnais de deux autres, l'une touchant la nature des animaux et des plantes, l'autre touchant celle de l'homme, ainsi que je m'étais proposé lorsque j'ai commencé ce traité.

Le fait que la nature de l'homme fasse l'objet d'une sixième partie et ne soit pas traitée dans la cinquième avec les développements sur les végétaux et les animaux constitue un indice de cette singularité du corps humain au sein de la catégorie des substances étendues. A l'appui de cette distinction du corps humain, Vincent Aucante invoque d'autres textes, en particulier la lettre que Descartes adresse à Elisabeth le 31 janvier 1648 ; le philosophe réserve là encore une place singulière au corps humain par rapport à l'animal. Cela porte Aucante à la conclusion suivante :

> Le sujet de la médecine ne saurait donc être le corps seul, auquel cas elle se confondrait avec la physique, mais est bien plutôt l'homme tout entier comme Descartes le suggère lui-même à Élisabeth, en distinguant l'étude de « l'animal en général » de celle de « l'homme en particulier ». Si l'étude des « fonctions de l'animal », étendue à l'identification des « causes de sa formation », lui permet d'achever toute la physique, la médecine au contraire ne pourrait être achevée que par la connaissance des causes et des remèdes des maladies « tant du

corps que de l'esprit », ce que l'on devrait considérer comme son objet véritable.[1]

Mais le principal argument qui doit nous conduire à ne pas réserver la médecine cartésienne au soin du corps (et par conséquent à ne pas juger insensée l'expression de « médecine de l'âme » dans la pensée de Descartes) découle de la définition de la maladie et, partant, de la santé. Certes, Aucante affirme à plusieurs reprises que Descartes ne produit pas de définition formelle de la médecine, de la santé, ni de la maladie ; il les sous-entend, les comprend comme allant de soi. Mais Aucante remarque également qu'en filigrane des textes cartésiens, on observe que la maladie est très généralement associée à la douleur[2]. La correspondance de Descartes, par exemple, est régulièrement l'occasion de déplorer le mauvais état de santé de ses correspondants, qu'il s'agisse de Mersenne[3], Clerselier[4] ou Elisabeth[5] ; et de s'inquiéter des douleurs qu'ils ont dès lors à supporter.

Que nous apprennent ces témoignages ? Ils attirent notre attention sur le fait que le médecin n'intervient pas quand dysfonctionne un corps mais quand se manifeste une douleur, une gêne, un symptôme... Tant que le mal ne vient pas troubler « le silence des organes »[6], tant que l'esprit n'est pas averti du fait que quelque chose ne va pas bien dans le corps, on n'y a pas recours. Et Descartes affirme sans la moindre ambigüité que le ressenti de la douleur n'est possible qu'à celui qui possède une âme pour l'éprouver. La lettre à Mersenne du 11 juin 1640 nous semble décisive en l'occurrence :

> Je n'explique pas sans âme le sentiment de la douleur; car, selon moi, la douleur n'est que dans l'entendement ; mais j'explique tous les mouvements extérieurs qui accompagnent en nous ce sentiment, lesquels seuls se trouvent aux bêtes, et

[1] *Op. cit.*, p. 30-31.
[2] Voir chapitre VIII, p. 331 : « Il ne saurait y avoir de médecine sans une étude des maladies et de leurs causes. Malheureusement, aucun texte du corpus cartésien ne peut servir ne serait-ce que de cadre général ou d'esquisse à ce qu'on nommera au XVIIIe siècle une nosologie ». Ou encore chapitre IX, p. 375-376 : « On notera par parenthèse que Descartes ne nous donne jamais de définition précise de la santé, sinon négativement, la douleur étant le symptôme par excellence de la maladie ».
[3] Cf. la lettre de janvier 1630, AT I, p. 105 ; Alq I, p. 235.
[4] Cf. la lettre à Mersenne du 23 novembre 1646, AT IV p. 565-566 ; Alq III, p. 687-688.
[5] Cf. la lettre du 18 mai 1645, AT IV, p. 200 ; Alq III, p. 564.
[6] C'est ainsi que René Leriche, repris par Canguilhem, définissait la santé : « la santé, c'est la vie dans le silence des organes », *La connaissance de la vie*, Paris, Vrin, [1965], 1992, p. 162.

non la douleur proprement dite.[1]

En accord avec son mécanisme et cette théorie des animaux-machines qu'on lui reprochera durement par la suite, Descartes marque une rupture entre animal et humain. Les premiers manifestent les signes de la douleur sous la forme de « mouvements extérieurs » mais aucun sentiment ne les accompagne. Chez l'être humain en revanche, ces manifestations à la fois traduisent et accompagnent un sentiment, celui qu'on nomme précisément « douleur ». En ce sens, toute douleur est douleur de l'âme puisqu'elle est douleur dans l'âme ; quand bien même la lésion qui la déclenche se trouverait quelque part dans le corps. Deux passages des *Principes de la philosophie* confortent cette analyse et le lien entre corps et âme qu'elle établit. Le premier se trouve dans l'article 2 de la deuxième partie :

> *2. Comment nous savons aussi que notre âme est jointe à un corps.*
> Nous devons conclure aussi qu'un certain corps est plus étroitement uni à notre âme que tous les autres qui sont au monde, parce que nous apercevons clairement que la douleur et plusieurs autres sentiments nous arrivent sans que nous les ayons prévus, et que notre âme, par une connaissance qui lui est naturelle, juge que ces sentiments ne procèdent point d'elle seule, en tant qu'elle est une chose qui pense, mais en tant qu'elle est unie à une chose étendue qui se meut par la disposition de ses organes, qu'on nomme proprement le corps d'un homme.[2]

Notre article prend place – nous l'avons indiqué – au tout début de la seconde partie de l'œuvre (« Des principes des choses matérielles »). Cette situation n'est pas du tout anodine. En effet, dans la première partie, (« Des principes de la connaissance humaine »), Descartes s'est intéressé principalement à Dieu et à l'âme et, pour ce faire, il a suspendu par l'opération du doute la croyance en l'existence et en la conformité à nos représentations des choses matérielles. Il est temps désormais, de rétablir la réalité matérielle et – pour en revenir à l'arbre de la philosophie – de redéployer un tronc à partir des racines. S'agissant de l'être humain, il est nécessaire de réunir l'âme et le corps. Tel est l'enjeu de ces premiers articles de la deuxième partie.

[1] AT III, p. 85 ; Alq II, p. 247.
[2] AT IX-2, p. 64 ; Alq III, p. 147-148.

Il n'y a rien d'étonnant, dès lors, à ce que l'article 2 se fonde sur l'âme et ses attributs pour (ré)-introduire le corps et commencer déjà à le caractériser. De ces quelques lignes, on peut dire qu'elles sont comme un pont entre deux rives, celle de la première partie et celle de la deuxième. On y retrouve des enseignements au sujet de l'âme mais aussi au sujet du corps car on a besoin de s'appuyer sur ce qui précède (les développements sur l'âme) afin de se porter vers ce qui suit (les corps, le corps).

Examinons tout d'abord l'âme. Elle se sait unie au corps parce qu'elle est capable d'un certain genre de savoir. A propos de celui-ci, l'extrait apporte trois précisions. En premier lieu, au détour d'une formule énigmatique (« par une connaissance qui lui est naturelle ») qui soulève davantage de questions qu'elle n'en résout, il présente ce savoir comme inhérent à l'âme. On ne sait pas vraiment comment, mais il appartient à la nature de l'âme de pouvoir prendre connaissance de son union avec un corps. En deuxième lieu, il est dit que, parmi tous les corps qui nous entourent et qui sont similaires par leur constitution matérielle, il en existe un auquel l'âme se sent singulièrement unie (« un certain corps est plus étroitement uni à notre âme que tous les autres qui sont au monde »). Cette union est une discrimination : on opère au sein du réel une distinction, au double sens d'une différenciation et d'une valorisation de l'un des corps qui forment le monde. En troisième et dernier lieu, ce savoir a pour support concret des sentiments. Nous prenons connaissance de notre union avec un corps parce que celui-ci nous affecte et fait naître en nous divers sentiments. Il est remarquable sur ce point que, de tous les sentiments possibles, ce soit la douleur qui soit privilégiée en l'occurrence par la façon même dont est tournée la formule de Descartes : « nous apercevons clairement que la douleur et plusieurs autres sentiments nous arrivent ». Extraire de l'ensemble la seule douleur revient à y reconnaître l'expérience la plus emblématique de l'union de notre âme avec un corps.

Il nous faut à présent nous tourner du côté de celui-ci afin d'examiner ce que l'article 2 nous en apprend. La première chose à établir, pour Descartes, est la distinction réelle entre l'âme et le corps, afin qu'on ne soupçonne pas l'âme de produire elle-même un sentiment qu'elle impute ensuite à un être qui lui serait extérieur, comme

elle le fait dans le rêve. Le mouvement de la réflexion est ici le rebours de la démarche du doute méthodique. Il faut, pour le dire en employant le vocabulaire que Descartes reprend de la scolastique, démontrer que le corps est une substance et non un mode de la substance pensante. On interprétera en ce sens la précision formulée par Descartes quand il écrit que l'âme éprouve des affects « sans que nous les ayons prévus ». Cette mention présente les sentiments comme relevant de l'involontaire, du non-intentionnel ; en tant que tels, ils ne sont pas l'œuvre de l'âme elle-même, sinon ils auraient été prévisibles. Pour rendre compte de la surprise de l'âme, il faut supposer sa passivité et chercher en dehors d'elle la source de ces sentiments. Ce n'est qu'à cette condition que l'âme les recevra de manière inopinée.

Le corrélat de cette passivité est l'activité du corps, que souligne la mention qui suit dans le texte : « une chose étendue qui se meut par la disposition de ses organes ». On l'a vu plus haut, l'âme n'est pas chez Descartes, contrairement à ce qu'elle était chez Aristote, le principe du mouvement ; elle n'anime pas le corps. Elle n'apporte au corps, en s'unissant à lui, ni la vie, ni le mouvement mais la pensée. Il était nécessaire que le corps dispose de cette aptitude à agir pour affecter l'âme et pour que cette dernière ne se méprenne pas sur l'origine de ces sentiments, au premier rang desquels figurent la douleur. Certes, la douleur s'exprime dans une âme mais personne ne songerait sérieusement à répondre à celui qui l'interrogerait sur sa souffrance qu'il a mal dans l'âme. La douleur est intuitivement projetée sur le point du corps qu'on pense lésé et qu'on incrimine de ce fait.

Douleur du corps mais douleur dans l'âme, l'expérience est ambigüe mais précieuse tant elle nous aide à penser leur union. Sur ce point, nous devons consulter le deuxième texte auquel nous renvoyait Aucante, celui de l'article 196 de la quatrième partie des *Principes* : Descartes y expose le cas d'une fillette qui a subi une amputation mais continue d'éprouver des douleurs qu'elle situe au niveau de doigt qu'elle ne possède plus. A cette occasion, nous trouvons dans ce texte, toujours à propos de la localisation de la douleur, un complément notable à ce que dit l'article 2.

> On avait coutume de bander les yeux à une jeune fille, lorsque le chirurgien la venait panser d'un mal qu'elle avait à la main, à cause qu'elle n'en pouvait supporter la vue, et la gangrène s'étant mise à son mal, on fut contraint du lui

> couper jusqu'à la moitié du bras, ce qu'on fit sans l'en avertir, parce qu'on ne la voulait pas attrister; et on lui attacha plusieurs linges liés l'un sur l'autre en la place de ce qu'on avait coupé, en sorte qu'elle demeura longtemps après sans le savoir. Et ce qui est en ceci remarquable, elle ne laissait pas cependant d'avoir diverses douleurs qu'elle pensait être dans la main qu'elle n'avait plus, et de se plaindre de ce qu'elle sentait tantôt en l'un de ses doigts, et tantôt à l'autre. De quoi on ne saurait donner d'autre raison, sinon que les nerfs de sa main, qui finissaient alors vers le coude, y étaient mus en la même façon qu'il auraient dû être auparavant dans les extrémités de ses doigts pour faire avoir à l'âme dans le cerveau le sentiment de semblables douleurs. Et cela montre évidemment que la douleur de la main n'est pas sentie par l'âme en tant qu'elle est dans la main, mais en tant qu'elle est dans le cerveau.[1]

Par conséquent, la douleur n'est ni tout à fait du corps, ni tout à fait de l'âme ; elle relève de leur union, comme l'explicite Descartes quand il écrit que l'âme « juge que ces sentiments ne procèdent point d'elle seule, en tant qu'elle est une chose qui pense, mais en tant qu'elle est unie à une chose étendue ». Elle est même la façon la plus simple et la plus claire de déterminer l'idée d'union de l'âme et du corps. Substance pensante et substance étendue se distinguent par nature mais chacune contient en elle l'aptitude à s'adresser à l'autre ou à l'accueillir. Tout comme le corps humain est conçu pour héberger une âme et dialoguer avec elle par l'intermédiaire du cerveau, l'âme est faite pour éprouver des affects issus du corps (comme en a témoigné la référence à cette « connaissance qui lui est naturelle »). Sans doute serait-il réducteur de concevoir cette union seulement comme le fait qu'il y a dans le cerveau une glande pinéale qui traduit en pensées les déplacements des esprits animaux ou en mouvements les pensées. Mais ces sentiments, et la douleur plus que tout autre, demeurent une voie d'accès privilégiée à l'union, de l'avis même de Descartes.

Nous avons par conséquent à considérer trois éléments : le corps seul, l'âme seule et leur union. Nous ne saurions donner un sens à l'idée d'une thérapie de l'âme sans nous situer par rapport à ces éléments entre lesquels diverses interactions sont concevables.

[1] AT IX-2, p. 315 ; Alq III, p. 510-511.

On peut écarter une première possibilité, celle d'une pathologie du corps à laquelle on remédierait en agissant sur le corps exclusivement. Cette exclusion se justifie doublement. D'une part, elle repose sur le fait qu'un tel cas de figure n'entre pas dans le cadre d'une réflexion sur une thérapie philosophie de l'âme. D'autre part, ainsi que nous nous sommes efforcés de le montrer, il n'y a pas à proprement parler de pathologie qui ne concerne que le corps et laisse l'âme de côté, puisque la pathologie n'existe vraiment que par la plainte qu'elle déclenche en se signalant dans l'âme. C'est pourquoi Aucante écrit :

> Nous avons montré que le sujet de la médecine cartésienne n'est pas le corps seul, mais le corps sensible tel qu'il apparaît à l'âme ; par ailleurs, son objet n'est pas de venir à bout ni de toute douleur ni de toute maladie mais seulement des maladies du corps qui causent la douleur à l'âme.[1]

Nous sommes ainsi conduits vers une deuxième possibilité : le corps agit sur l'âme en faisant naître en elle le sentiment de la douleur. C'est ce qui apparaît, dans *La philosophie médicale de Descartes*, comme le cœur de l'activité médicale. Cette modalité, contrairement à la précédente, peut s'inscrire dans le cadre d'une thérapie de l'âme : il s'agit alors d'épargner à l'âme la souffrance que lui cause un corps défaillant, comme l'illustre plusieurs passages de la correspondance de Descartes et tout particulièrement ses recommandations à Elisabeth.

> L'union de l'âme et du corps se révèle en effet particulièrement dans les maladies du corps que l'âme peut causer, et réciproquement dans l'action que peut avoir l'âme sur le corps malade. Parallèlement, la médecine ne pourrait être achevée que par la connaissance de cette union qui rendrait compte notamment de la douleur. Et l'impuissance où nous sommes quant à cette mystérieuse union qui n'est connue que de Dieu seul, en ouvrant l'horizon de la médecine, lui interdit aussi d'espérer un jour être achevée en tant que science déduite *a priori*. Par corollaire, s'il est une science qui rende compte de l'union, c'est bien la médecine, entendue comme science expérimentale, et non la métaphysique.[2]

[1] *Id.*, p.433.
[2] *Op. cit.,* p. 434.

Résumons-nous. Le médecin entre en scène lorsqu'une plainte, déclenchée par la douleur, conduit le malade à le solliciter. Et cette plainte est par excellence le résultat d'une interaction de l'âme et du corps. Nous sommes par conséquent fondés à conclure que l'union, et non le corps ou l'âme seuls, est l'objet de la médecine.

> Le vrai problème de la médecine est de soigner le corps quand celui-ci est souffrant, et occasionne en l'âme la douleur. La douleur elle-même n'est pourtant pas l'objet de la médecine, puisque les douleurs de l'âme qui ont des causes spirituelles ne sauraient être guéries par aucun remède matériel, et, s'il était possible d'imaginer une psychiatrie d'inspiration cartésienne, Descartes lui-même s'en est abstenu. Bref, l'objet de la médecine cartésienne est bien de guérir le corps malade, mais seulement en ce qu'il affecte l'âme d'une certaine douleur, ce qui exclut toute réduction de la médecine à un « iatromécanisme » comme l'ont cru plusieurs exégètes.[1]

[1] *Op . cit*., p. 432.

Table des références aux œuvres de Platon
(la colonne centrale contient les références dans la pagination Estienne
et la colonne de droite renvoie aux pages de cette étude)

Alcibiade majeur	Dans son ensemble	37, 131, 135, 141, 189, 210, 214
	106c	219
	108d-109a	209
	117d-118a	183
	130d	129
	131a-132c	80
	135e	173
Apologie de Socrate	Dans son ensemble	189, 190, 197, 199, 229
	21d-22c	185
	25a	192
	28b	208
	30 a-b	37
	30d	189
	33b	189
	34e-35a	192
Banquet	Dans son ensemble	166, 189
	195a	203
	201d-212c	78
	205b	49
	207b	79
	215a	219
	215d	224
	216a	209
	220a-c	38-39
	215a-222b	203
Charmide	Dans son ensemble	124, 189, 502
	154e	127-128
	155b	189
	156d-157a	129
	163d	188
	165d	49
Cratyle	Dans son ensemble	138
	384b	188
	400c-d	136

Criton	Dans son ensemble	189, 229
	44c	221
	45d-46a	221
	46a-53a	210-214 ; 221-22
	53c-d	223
	54b-c	223
Euthydème	Dans son ensemble	58, 189
	283a	56
	287d	188
	289a-290c	49
Euthyphron	3a	188
Gorgias	Dans son ensemble	58, 102, 147, 173, 210, 231-232
	456b-c	99
	461b-c	203
	463a-466a	50, 79, 175, 229
	474a-b	200
	477a-e	230
	481d	189
	482b	188
	482c-d	202
	487c	56
	493a	131
	513c-d	227
	516e	86
	519a	189
Hippias majeur	304a	188
Hippias mineur	372e	188
	373a	183
	373b	188
Lachès	192c194b	167
	194e	49
	197c	188
	200a	188
Lettre VII	324d-325c	189
	326a-b	174
Lois	Dans leur ensemble	168, 214, 220-223, 234
	659d-660a	225
	720a-e	50
Ménon	Dans son ensemble	218, 225
	79e-80b	217
	80c-d	218
	84a-c	184-185
	94e	188
	96d	188

Phédon	Dans son ensemble	367
	59b-c	189
	62c-d	219
	64c-69e	131
	65b-c	132-133
	77c-e	225
	81b	133
	83b-c	133
	86e-86d	178
	94b-d	134, 140
	97b-100a	24
	99c-d	66
	114d	226
Phèdre	Dans son ensemble	137, 144, 146-147, 150, 161-165, 167, 189, 308
	229c-230c	219
	245c	157
	246a-d	148-149, 161
	248a	172
	250c	131
	253e-254b	205
Philèbe	Dans son ensemble	231-232
	19c-20a	215-216
Protagoras	Dans son ensemble	124, 127-128, 144-145, 441
	309a	189
	310b-313e	125
	316a	189
	317b	189
	320a	189
	336b-d	189, 193-194
	341a	188
	347b	189
	348b-c	189
	352a	126
	352a-357e	136
	360d	188
République	Dans son ensemble	139, 144, 146-156, 161, 174, 230-231, 308, 493
	336b	188, 210
	399e	231
	409a	50
	430e-431b	152-153
	439a-440e	154-156, 165
	588-589	165-166, 206
	604	147-148
	611b-612a	140-141, 148, 150
	614b-621b	232-234

Sophiste	Dans son ensemble	189
	230b-e	215-216
Théétète	Dans son ensemble	189
	148e-151d	78-79, 171, 188, 219
	189e	255
Timée	Dans son ensemble	144, 168, 183, 186-187, 219
	41d-42a	182
	42e	131
	69c-d	131, 172, 182
	81e-90d	175-182

Table des références aux œuvres de René Descartes

Le Discours de la méthode

« Première partie »	p. 24, 251, 318-320, 331, 369, 395, 498, 519-520
« Seconde partie »	p. 249-250, 312, 320, 326, 470, 485-486
« Troisième partie »	p. 331, 335, 362, 394, 474, 481, 488, 499, 507-508, 510-511, 521
« Quatrième partie »	p. 373-376, 383, 394, 408, 411
« Cinquième partie »	p. 427, 457, 579
« Sixième partie »	p. 353, 559, 568, 579-583

Les Méditations métaphysiques

« Epître dédicatoire » p. 287, 378

« Préface » p. 287, 298, 378

« Le libraire au lecteur » p. 388

« Abrégé » p. 286, 288, 314, 331, 378, 381-382, 516, 518

« Méditation première » p. 256, 260-267, 279, 281-284, 295, 301-302, 314, 323, 345, 370, 380-386, 391-393, 402, 413, 419

« Méditation seconde » p. 262, 268-276, 279, 281-284, 304-305, 308, 380, 387, 391, 413-418, 449-453, 456, 559

« Méditation troisième » p. 262, 277, 281-282, 284, 320, 322, 324, 330-332, 334, 337, 344, 349-350, 363, 378, 380, 415

« Méditation quatrième » p. 285-286, 288, 290, 320, 378, 415, 454, 476, 515-521

« Méditation cinquième » p. 290-292, 315

« Méditation sixième » p. 324-325, 455

« Secondes objections et Réponses » p. 302-303, 307, 351, 378-379, 382, 385-386, 390, 398, 439, 561,

« Troisièmes objections et Réponses » p. 301, 309-311

« Quatrièmes objections et Réponses » p. 299, 516

« Cinquièmes objections et Réponses » p. 377, 384-385, 388, 420, 453

« Sixièmes objections et Réponses » p. 278, 294-302, 307, 328, 396, 424, 432

« Septièmes objections et Réponses » p. 297, 467

Les Principes de la philosophie

« Lettre-préface »	p. 353, 397,486, 559, 569, 577, 579
« Première partie »	Art. 1 : p. 315, 320, 483-484 Art. 3 : p. 510 Art. 4 : p. 383 Art. 13 : p. 349-350 Art. 14 : p. 349-350 Art. 18 : p. 350 Art. 29 : p. 335 Art. 30 : p. 335, 362 Art. 47 : p. 316, 346-347, 367-370 Art. 48 : p. 346-347 Art. 49 : p. 348 Art. 52 : p. 351 Art. 67 : p. 316 Art. 71 : p. 317, 367-370 Art. 72 : p. 317 Art. 73 : p. 317-318 Art 74. : p. 317 Art. 75 : p. 317 Art. 76 : p. 329
« Seconde partie »	Art. 2 : p. 594-596 Art. 3 : p. 329 Art. 133 : p. 371
« Quatrième partie »	Art. 188 : p. 583-584 Art. 196 : p. 596

Les Passions de l'âme

Première partie :	Art. 27	p. 533
	Art. 45-50	p. 491-498, 501, 503
Deuxième partie :	Art. 54	p.523 532
	Art. 59	p. 482
	Art. 68	p. 493
	Art. 76	p. 501, 570
	Art. 83	p. 532
	Art. 89	p. 536
	Art. 90	p. 536
	Art. 94	p. 542
	Art 130	p. 501
	Art. 137-148	p. 492, 501, 523-530, 532, 537, 570
Troisième partie :	Art. 152-161	p. 492, 501, 532-536, 540, 570
	Art. 153	p. 533
	Art. 161	p. 501, 538-539
	Art 170	p. 482, 487, 501, 511
	Art. 199-203	p. 532
	Art. 203	p. 501, 540, 570
	Art.211	p. 492, 496, 501, 570

La Recherche de la vérité par la lumière naturelle

p. 326, 341-342, 352, 357, 359, 397, 408, 412, 449, 561, 565

1. Sources primaires

1.1 Œuvres de Platon

- Edition du texte grec par J. Burnet : *Platonis Opera*, Oxford, Clarendon Press, 1900-1910, comprenant :
  * Tome I : *Euthyphron*, *Apologie de Socrate*, *Criton*, *Phédon*, *Cratyle*, *Théétète*, *Le Sophiste*, *Le Politique*
  * Tome II : *Parménide*, *Philèbe*, *Le Banquet*, *Phèdre* *Alcibiade*, *Second Alcibiade*, *Hipparche*, *Les Rivaux*
  * Tome III : *Théagès*, *Charmide*, *Lachès*, *Lysis* *Euthydème*, *Protagoras*, *Gorgias*, *Ménon* *Hippias majeur*, *Hippias mineur*, *Ion*, *Ménéxène*
  * Tome IV : *Clitophon*, *La République*, *Timée*, *Critias*
  * Tome V : *Minos*, *Les Lois*, *Epinomis*, *Lettres*
  * Tome VI : *Définitions*, *Sur le juste*, *Sur la vertu*, *Démodocos* *Sisyphe*, *Eryxias*, *Axiochos*

- Edition bilingue (grec – français) : *Œuvres complètes*, Paris, « Collection des Universités de France » Les Belles Lettres, 1920-1983, comprenant :
  * Tome I : *Hippias mineur*, *Alcibiade*, *Apologie de Socrate*, *Euthyphron*, *Criton*, texte établi et traduit par Maurice Croiset
  * Tome II : *Hippias majeur*, *Charmide*, *Lachès*, *Lysis*, texte établi et traduit par Maurice Croiset
  * Tome III-1 : *Protagoras*, texte établi et traduit par Maurice Croiset
  * Tome III-2 : *Gorgias*, *Ménon*, texte établi et traduit par Alfred Croiset et Louis Bodin
  * Tome IV-1 : *Phédon*, texte établi et traduit par Léon Robin
  * Tome IV-2 : *Le Banquet*, texte établi et traduit par Léon Robin
  * Tome IV-3 : *Phèdre*, texte établi et traduit par Léon Robin
  * Tome V-1 : *Ion*, *Ménéxène*, *Euthydème*, texte établi et traduit par Louis Méridier
  * Tome V-2 : *Cratyle*, texte établi et traduit par Louis Méridier
  * Tome VI : *La République* (livres I-III), texte établi et traduit par Emile Chambry
  * Tome VII-1 : *La République* (libres IV-VII), texte établi et traduit par Emile Chambry

* Tome VII-2 : *La République* (livres VIII-X), texte établi et traduit par Emile Chambry
* Tome VIII-1 : *Parménide*, texte établi et traduit par Auguste Diès
* Tome VIII-2 : *Théétète*, texte établi et traduit par August Diès
* Tome VIII-3 : *Le Sophiste*, texte établi et traduit par August Diès
* Tome IX-1 : *Le Politique*, texte établi et traduit par August Diès
* Tome IX-2 : *Philèbe*, texte établi et traduit par August Diès
* Tome X : *Timée*, *Critias*, texte établi et traduit par Albert Rivaud
* Tome XI-1 : *Les Lois* (livres I-II), texte établi et traduit par Edouard des Places
* Tome XI-2 : *Les Lois* (livres III-VI), texte établi et traduit par Edouard des Places
* Tome XII-1 : *Les Lois* (livres VII-X), texte établi et traduit par Auguste Diès
* Tome XII-2 : *Les Lois* (livres XI-XII), texte établi et traduit par Auguste Diès ; *Epinomis*, texte établi et traduit par Edouard des Places
* Tome XIII-1 : *Lettres*, texte établi et traduit par Joseph Souilhé
* Tome XIII-2 : *Dialogues suspects*, texte établi et traduit par Joseph Souilhé
* Tome XIII-3 : *Dialogues apocryphes*, texte établi et traduit par Joseph Souilhé

- Edition en français sous la direction de Luc Brisson : *Œuvres complètes*, Paris, Flammarion, 2008, comprenant :
  * *Alcibiade*, traduit par Jean-François Pradeau et Chantal Marbœuf
  * *Second Alcibiade*, traduit par Luc Brisson
  * *Alcyon*, traduit par Luc Brisson
  * *Apologie de Socrate*, traduit par Luc Brisson
  * *Axiochos*, traduit par Luc Brisson
  * *Le Banquet*, traduit par Luc Brisson
  * *Charmide*, traduit par Louis-André Dorion
  * *Clitophon*, traduit par Luc Brisson
  * *Cratyle*, traduit par Catherine Dalimier
  * *Critias*, traduit par Luc Brisson
  * *Criton*, traduit par Luc Brisson
  * *Définitions*, traduit par Luc Brisson
  * *Démodocos*, traduit par Luc Brisson
  * *Epigrammes*, traduit par Luc Brisson
  * *Epinomis*, traduit par Luc Brisson
  * Eryixias, traduit par Luc Brisson
  * *Euthydème*, traduit par Monique Canto-Sperber
  * *Euthyphron*, traduit par Louis-André Dorion
  * *Gorgias*, traduit par Monique Canto-Sperber
  * *Hipparque*, traduit par Luc Brisson
  * *Hippias majeur*, traduit par Francesco Fronterotta et Jean-François Pradeau
  * *Hippias mineur*, traduit par Francesco Fronterotta et Jean-François Pradeau

* *Ion*, traduit par Monique Canto-Sperber
* *Sur le juste*, traduit par Luc Brisson
* *Lachès*, traduit par Louis-André Dorion
* *Lettres*, traduit par Luc Brisson
* *Les Lois*, traduit par Luc Brisson et Jean-François Pradeau
* *Lysis*, traduit par Louis-André Dorion
* *Ménéxène*, traduit par Daniel Loayza
* *Ménon*, traduit par Monique Canto-Sperber
* *Minos*, traduit par Luc Brisson
* *Parménide*, traduit par Luc Brisson
* *Phédon*, traduit par Monique Dixsaut
* *Phèdre*, traduit par Luc Brisson
* *Philèbe*, traduit par Jean-François Pradeau
* *Le Politique*, traduit par Luc Brisson et Jean-François Pradeau
* *Protagoras*, traduit par Frédérique Ildefonse
* *La République*, traduit par Georges Leroux
* *Les Rivaux*, traduit par Luc Brisson
* *Sisyphe*, traduit par Luc Brisson
* *Le Sophiste*, traduit par Nestor L. Cordero
* *Théagès*, traduit par Luc Brisson
* *Théétète*, traduit par Michel Narcy
* *Timée*, traduit par Luc Brisson
* *Sur la vertu*, traduit par Luc Brisson

1.2 Œuvres de Descartes

- *Œuvres* (édition de Charles Adam et Paul Tannery), 11 vol., Paris, Vrin-CNRS, 1964-1974 ; reprise au format de poche, 11 vol., Paris, Vrin, 1996 ; comprenant notamment :
  * *Tomes I-V* : *Correspondance*
  * *Tome VI* : *Le Discours de la méthode*
  * *Tome VII* : *Meditationes de prima philosophia*
  * *Tome VIII* : *Principia philosophiæ*
  * *Tome IX* : *Méditations métaphysiques* et *Principes de la philosophie*
  * *Tome X* : *Regulæ ad directionem ingenii* et *La Recherche de la vérité*
  * *Tome XI* : *Les Passions de l'âme*

- *Œuvres philosophiques* (édition de Ferdinand Alquié), 3 vol., Paris, Garnier, 1963-1973 ; nouvelle édition, corrigée par Denis Moreau, 3 vol., Paris, Garnier, 2018 :
  * *Tome I* : 1618-1637 (dont *Les Règles pour la direction de l'esprit* et *Le Discours de la méthode*)
  * *Tome II* : 1638-1642 (dont *Méditations métaphysiques* et *La Recherche de*

la vérité par la lumière naturelle)
* *Tome III* 1643-1650 (dont *Les Principes de la philosophie* et *Les Passions de l'âme*)

- *Œuvres complètes* (édition de Jean-Marie Beyssade et Denis Kambouchner), 4 tomes (en cours de parution), Paris, « Tel » Gallimard, 2013-2018 ; comprenant notamment :
  * Tome I : *Règles pour la direction de l'esprit*
  * Tome III : *Discours de la méthode*
  * Tome IV *Méditations métaphysiques*, 2 vol.
  * Tome VIII *Correspondance*, 2 vol.

- *Méditations métaphysiques* (édition composée du texte latin, de la traduction du duc de Luynes et de celle de Michelle Beyssade), Paris, « Classiques de la philosophie » Le Livre de Poche, 1990
- « Lettre-préface » des *Principes de la philosophie* (édition de Denis Moreau), Paris, GF Flammarion, 1996
- *Correspondance avec Elisabeth et autres lettres* (édition de Jean-Marie et Michelle Beyssade), Paris, GF, 2018

1.3 Autres auteurs

Aristote
- *De l'âme*, traduction de Richard Bodéüs, Paris, GF Flammarion, 1993
- *Ethique à Nicomaque,* traduction de Richard Bodéüs, dans *Œuvres*, « Bibliothèque de la Pléiade », Gallimard, 2014.
- *La Politique*, traduction d'Auguste Francotte et Marie-Paule Loicq-Berger, dans *Œuvres*, « Bibliothèque de la Pléiade », Gallimard, 2014
- *Les Réfutations sophistiques*, traduction de Jules Tricot, Paris, Vrin, [1939] 1995

Augustin d'Hippone
- *Les Confessions*, traduction de Patrice Cambronne, dans *Œuvres* I, Paris, « Bibliothèque de la Pléiade » Gallimard, 1998

Austin John L.
- *Quand dire, c'est faire*, traduction de Gilles Lane, Paris, Seuil, 1970

Bacon Francis
- *De la dignité et de l'accroissement des sciences*, traduction de Francis-Marie Riaux, Paris, Editions Charpentier, 1852

Bergson Henri
- *Cours III, Leçons d'histoire de la philosophie, Théories de l'âme*, Paris, « Epiméthée » Presses Universitaires de France, 1995

Calderón de la Barca Pedro
- *La vie est un songe*, traduction d'Antoine de Latour, Paris, « Classiques » Le Livre de Poche, 1996

Canguilhem Georges
- *La connaissance de la vie*, Paris, Vrin, [1965], 1992

Celse
- *Traité de médecine*, traduction du Dr Védrènes, Paris, Masson, 1876

Cicéron
- *Tusculanes*, traduction d'Emile Bréhier, dans *Les Stoïciens I*, Paris, « Tel » Gallimard, [1962] 1997
- *Des Termes extrêmes des biens et des maux*, traduction de Jules MarthaParis, « Collection des Universités de France » Les Belles Lettres, 1961

Cornelius Castoriadis
- *Les Carrefours du labyrinthe*, Paris, Seuil, 1978

Derrida Jacques
- *L'Écriture et la Différence*, Paris, Seuil, 1967

Eco Umberto
- *Le Pendule de Foucault*, traduction de Jean-Noël Schifano, Paris, Le Livre de poche, 1990

Epictète
- *Manuel*, traduction de Pierre Hadot, Paris, Le Livre de poche, 2000
- *Entretiens, fragments et sentences*, traduction de Robert Muller, Paris, Vrin, 2015

Épicure
- *Lettre à Ménécée*, traduction de Daniel Delattre, Joëlle Delattre-Biencourt et José Kany-Turpin, dans *Les Epicuriens*, Paris, « Bibliothèque de la Pléiade » Gallimard, 2010

Foucault Michel
- *L'Herméneutique du sujet*, Paris, « Hautes études » Gallimard Seuil, 2001
- « Mon corps, ce papier, ce feu » dans *Histoire de la folie*, appendice II, Paris, Gallimard, 1972 ; repris dans *Dits et écrits* II, Paris, Gallimard, 1994, p. 245-268

- « La culture de soi », conférence prononcée le 12 avril 1983 à l'Université de Californie à Berkeley et publiée dans *Qu'est-ce que la critique ?* suivi de *La culture de soi*, Paris, Vrin, 2015, p. 81-109
- *Le Discours philosophique*, Paris, « Hautes études » EHESS Gallimard Seuil, 2023

Galien
- *L'Ame et ses passions*, traduction de Vincent Baras, Terpsichore Birchler et Anne-France Morand, Paris, Les Belles Lettres, 1995

Gorgias
- « Eloge d'Hélène », traduction de Jean-Louis Poirier dans « Les Sophistes », *Les Présocratiques*, Paris, « Bibliothèque de la Pléiade » Gallimard, 1988

Hippocrate
- *Œuvres*, II, 2 (*Airs, eaux, lieux*), traduction de Jacques Jouanna, Paris, Les Belles Lettres, [1996] 2003
- *Œuvres*, VI, 1 (*Du régime*), traduction de Robert Joly, Paris, Les Belles Lettres, [1967] 2003

Homère
- *Iliade*, traduction de Robert Flacelière, Paris, « Bibliothèque de la Pléiade » Gallimard, 1955
- *Odyssée*, traduction de Victor Bérard, Paris, « Bibliothèque de la Pléiade » Gallimard, 1955

Horace
- *Odes et épodes*, traduction de François Villeneuve, Paris, « Collection des Universités de France » Les Belles Lettres, [1929] 1946

Loyola Ignace de
- *Exercices spirituels*, traduction de Jean Ristat, Paris, « Bibliothèque 10/18 » Union générale d'édition, 1972

Lucien de Samosate
- *Vies à vendre*, traduction d'Anne-Marie Ozanam, Paris, Les Belles Lettres, 2019

Malebranche Nicolas de
- *De la Recherche de la vérité* dans *Œuvres complètes*, livres I à III, Paris, Vrin, 1962

Marc Aurèle
- *Pensées pour moi-même*, traduction d'Emile Bréhier, dans *Les stoïciens* II, Paris, « Tel » Gallimard, [1962] 1997

Molière
- *Œuvres complètes*, 2 vol., Paris, « Bibliothèque de la Pléiade » Gallimard, 2010

Philodème de Gadara
- *De la Colère*, traduction de Daniel Delattre et Annick Monet, dans *Les Epicuriens*, Paris, « Bibliothèque de la Pléiade » Gallimard, 2010

Philon d'Alexandrie
- *Legum allegoriae*, traduction de Claude Mondésert, Paris, Éditions du Cerf, 1966
- *Quis rerum divinarum heres sit*, traduction de Marguerite Harl, Paris, Éditions du Cerf, 1966

Plotin
- *Ennéades*, I, 6, 9 (*Du beau*), traduction de Jérôme Laurent, Paris, GF, 2002

Plutarque
- *Des Notions communes contre les stoïciens*, traduction d'Emile Bréhier, dans *Les Stoïciens I*, Paris, « Tel » Gallimard, [1962] 1997

Sénèque
- *Lettres à Lucilius*, traduction d'Henri Noblot revue par Paul Veyne, Paris, « Bouquins » Robert Laffont, [1993] 2010
- *De la Providence*, traduction de René Waltz, dans *Dialogues*, tome IV, Paris « Collection des Universités de France. » Les Belles Lettres, [1927] 1970

Sextus Empiricus
- *Esquisses pyrrhoniennes*, traduction de Pierre Pellegrin, Paris, « Points Essais » Seuil, 1997

Thucydide
- *La Guerre du Péloponnèse*, traduction de Jacqueline de Romilly, Paris, Les Belles Lettres, 2019

Wittgenstein Ludwig
- *Tractatus logico-philosophicus*, traduction de Gilles-Gaston Granger, Paris, « Tel » Gallimard, 1993

Xénophon
- *Le Banquet*, traduction de François Ollier, Paris, « Collection des Universités de France » Les Belles Lettres, 1961
- *Cyropédie*, traduction de Marcel Bizos et Edouard Delebecque, 3 vol., Paris, « Collection des Universités de France » Les Belles Lettres, 1971-1978

2. Littérature secondaire

2.1 A propos de Socrate et Platon

Annas Julia
- *Introduction à la République de Platon*, traduction de Béatrice Han, Paris, Presses Universitaires de France, 1994

Bobonich Christopher
- *Plato's Utopia Recast*, *His Later Ethics and Politics*, Oxford, Oxford University Press, 2002

Brandwood Leonard
- *The Chronology of Plato's Dialogues*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990

Brisson Luc
- « Du bon usage du dérèglement », dans Jean-Pierre Vernant *et al.*, *Divination et rationalité*, Paris, Seuil, 1974, p. 220-248
- *Platon, les mots et les mythes*, Paris, La découverte, 2010
- *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon. Un commentaire systématique du Timée de Platon*, Paris, Klincksieck, 1974

Burnyeat Myles
- « The Truth of Tripartition » dans *Proceedings of the Aristotelician Society*, vol.106, Oxford, Oxford University Press, 2006, p. 1-23 ; repris dans G. Aubry et F. Ildefonse (dir.), *Le moi et l'intériorité*, Paris, Vrin, 2008, p. 37-56

Cambiano Giuseppe
- « Platon et les rapports entre théorie et praxis dans la médecine hippocratique », *Etudes platoniciennes* [En ligne], n°10, 2013 consultable sur http://journals.openedition.org/etudesplatoniciennes/351

Cooper John
- « Socrate et la philosophie comme manière de vivre » dans *Etudes platoniciennes*, n° 4, Paris, Les Belles Lettres, 2007, p. 297-321

Delcomminette Sylvain
- « Facultés et parties de l'âme chez Platon » dans *Plato*, n°8, 2008, revue en ligne consultable sur https://impactum.uc.pt/pt-pt/node/116705

Dorion Louis-André
- *Socrate*, Paris, « Que-sais-je ? » Presses Universitaires de France, [2004] 2018
- « La subversion de l'*elenchos* juridique dans *L'Apologie de Socrate* », *Revue philosophique de Louvain*, Tome 88, Louvain-la neuve, Editions Peeters, 1991, p. 311-344
- « Enkrateia and the partition of the soul in the *Gorgias* » dans R. Barney, T. Brennan et C. Brittain (dir.), *Plato and the Divided Self*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, p. 119-138

Droz Geneviève
- *Les mythes platoniciens*, Paris, Seuil, 1992

Frutiger Perceval
- *Les mythes de Platon*, Paris, Alcan, 1930

Gigon Olof
- *Sokrates, Bild dans Sein und Dichtung Geschichte,* Berne, A.Francke*,* 1947

Goldschmidt Victor
- *Les Dialogues de Platon, Structure et méthode dialectique,* Paris, Presses Universitaires de France, 1947

Joubaud Catherine
- *Le corps humain dans la philosophie platonicienne*, Paris, Vrin, 1991

Kahn Charles
- "On Platonic Chronology" in Julia Annas and Christopher Rowe, *New Perspectives on Plato : Modern and Ancient*, Cambridge, Harvard University Press, 2003

Ledger Gerard
- *Recounting Plato : A Computer Analysis of Plato's Style*, Oxford, Oxford University Press, 1989

Mattéi Jean-François
- *Platon et le miroir du mythe*, Paris, Presses Universitaires de France, 2002

Mouze Létita
- « Les effets du *logos* socratique », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg*, numéro 45, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 2019, p. 13-38
- *Le législateur et le poète – Une interprétation des Lois de Platon*, Lille, Presses Universitaires du Septentrion, 2005

Perelman Charles
- « La méthode dialectique et le rôle de l'interlocuteur dans le dialogue », *Revue de métaphysique et de morale*, Année 1955, numéro 1, Paris, Presses Universitaires de France, 1955, p. 26-31

Renaut Olivier
- *Le* θυμός *dans les Dialogues de Platon : réforme et éducation des émotions*, thèse de doctorat soutenue en 2016 et consultée en ligne via https://hal.archives-ouvertes.fr/tel-01287543
- *Platon, La médiation des émotions*, Paris, Vrin, 2014

Romilly Jacqueline de
- « Les conflits de l'âme dans le *Phèdre* de Platon », *Wiener studien* (vol. 95), Vienne, Austrian Academy of Sciences Press, 1982, p. 100-113

Roochnik David
- « Socrates 's Use of the Techne-Analogy », *Journal of the History of Philosophy*, n°24, 1986, p. 295-310
- *Of Art and Wisdom, Plato's Undestanding of Technè*, State College, The Pennsylvania State University Press, 1996

Schuhl Pierre-Maxime
- « Platon et la médecine », *Revue des études grecques*, tome 73, Paris, 1960, p. 73-79

Shields Christopher
- « *Plato's Divided Soul* », dans Klaus Corcilius et Dominik Perler (dir.), *Topoi – Berlin Studies of the Ancient World*, vol. 22, « *Partitionning the soul* », Berlin, De Gruyter, 2014, p. 15-38

Thesleff Holger
- *Studies in Platonic Chronology*, *Commentationes Humanarum Litterarum* 70, Helsinki, Societas Scientiarum Fennica, 1982

Titli Chloé
- « Particularités de la maïeutique socratique : la métaphore de Socrate accoucheur dans le *Théétète* de Platon » dans le *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, Année 2009 n°1, Paris, Les Belles Lettres, 2009, pp. 81-97

Vasiliou Iakovos
- « From the *Phaedo* to The *Republic* », dans R. Barney, T. Brennan et C. Brittain (dir.), *Plato and the Divided Self,* Cambridge, Cambridge University Press, 2012, p. 9-32

Vlastos Gregory
- *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991
- « The Socratic Elenchus », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Année 1983, n°1, Oxford, Oxford University Press, 1983, p. 36-63

Young Charles
- « Plato and Computer Dating », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Année 1994, n°12, Oxford, Oxford University Press, 1994, p. 227–250

2.2 Sur l'œuvre de Descartes

Alquié Ferdinand
- *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris, Presses Universitaires de France, [1950] 1996
- « Le philosophe et le fou », dans Jean-Robert Armogathe et Giulia Belgioso (éd.), *Descartes metafisico, Interpretazioni del Novecento: seminari di studi cartesiani, Roma, 21 e 22 gennaio 1993*, Florence, *Instituto della encyclopedia italiana*, 1993

Aucante Vincent
- *La philosophie médicale de Descartes*, Paris, Presses Universitaires de France, 2006.

Baillet Adrien
- *Vie de M. Descartes*, Paris, Editions des Malassis, 2012

Bardyn Christophe
- *Descartes, l'ombre d'un doute*, Paris, « La lettre et l'idée » Armand Colin, 2021

Beyssade Jean-Marie

- « Mais quoi, ce sont des fous », Sur un passage controversé de la « Première Méditation », dans *Revue de métaphysique et de morale*, 78e Année, No. 3 (Juillet-Septembre 1973) Paris, Presses Universitaires de France, 1973, p. 273-294
- « La théorie cartésienne de la substance. Equivocité ou analogie ? » dans *Etudes sur Descartes*, Paris, Points Essais, 2001, p. 217-244
- *Descartes au fil de l'ordre*, Paris, « Epiméthée » Presses Universitaires de France, 2001

Beyssade Michelle

- « Descartes's Doctrine of Freedom : Differences between the French and Latin Texts of the Fourth Meditation », dans John Cottingham (éd.), *Reason, Will, and Sensation*, *Studies in Descartes Metaphysics*, Oxford, Clarendon Press, 1994, p. 191-206

Boyle Deborah

- « Descartes' Natural Light Reconsidered », *Journal of the History of Philosophy* Volume 37, Baltimore, Johns-Hopkins University Press, 1999, p. 601-612

Caps Géraldine

- « La conservation de la santé chez René Descartes (1596-1650) : une mise à distance des thérapies somatiques », *Dix-septième siècle*, n°245, Paris, Presses Universitaires de France, 2009, p. 735-747

Carraud Vincent

- (avec Gilles Olivo) « Une saignée pour en finir avec la morale dite par provision », « Bulletin cartésien XLVIII », *Archives de philosophie*, n°82, 2019, p. 143-147
- « Morale par provision et probabilité », dans Jean-Luc Marion (dir.), *Descartes*, Paris, Bayard, 2007, p. 247-273

Daniel Stefen H.

- « Descartes' Treatment of 'Lumen naturale' », *Studia leibnitiana*, 10ème année, n°1, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1978, p. 92-100

Frankfurt Harry

- *Démons, rêveurs et fous : La défense de la raison dans les* Méditations *de Descartes*, Paris, « Epiméthée » Presses Universitaires de France, 1989

Gilson Etienne

- *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, Vrin, 1930
- *La liberté chez Descartes et la théologie*, Paris, Félix Alcan, 1913

Gouhier Henri
- *La pensée métaphysique de Descartes*, Paris, Vrin, 1962
- *Essais sur Descartes*, Paris, Vrin, 1949

Guenancia Pierre
- *Lire Descartes*, Paris, Gallimard, 2000

Gueroult Martial
- *Descartes selon l'ordre des raisons*, 2 vol., Paris, Aubier, [1953] 1968

Hamelin Octave
- *Le système de Descartes*, Paris, Félix Alcan, 1911

Hermans Michel
- (avec Michel Klein) « Ces exercices spirituels que Descartes aurait pratiqués », *Archives de philosophie*, Volume 59, n°3, 1996, p. 427-440

Kambouchner Denis
- *Les méditations métaphysiques de Descartes*, Paris, Presses Universitaires de France, 2005
- *L'homme des passions*, 2 vol., Paris, Albin Michel, 1995

Kenny Anthony
- *Descartes, A Study of his Philosophy*, Bristol, Thoemmes Press, 1993
- *Anatomy of the Soul, Historical Essays in the Philosophy of Mind*, New York, Barnes and Nobles, 1973

Kolesnik-Antoine Delphine
- « "Comme un pilote en son navire", Arnauld lecteur de la VI^{ème} Méditation » dans *Union et distinction de l'âme et du corps : lectures de la VI^{ème} Méditation*, Paris, Editions Kimé, 1998, p. 100-128
- *L'homme cartésien, la « force qu'a l'âme de mouvoir le corps »*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2009

Laporte Jean
- « La liberté selon Descartes », *Revue de Métaphysique et de Morale*, Tome 44, n°1, Paris, Presses Universitaires de France, 1937, p. 101-164

Macherey Pierre
- *Querelles cartésiennes*, Villeneuve-d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2014

Manzini Frédéric

- « Comme un pilote en son navire », *Bulletin cartésien XXXI* dans *Archives de philosophie*, tome 66, Paris, Centre Sèvres, 2003, p. 163-169

Marion Jean-Luc

- *Sur la théologie blanche de Descartes*, Paris, « Quadrige » Presses Universitaires de France, [1981] 2009

Moreau Denis

- *Dans le milieu d'une forêt, Essai sur Descartes et le sens de la vie*, Paris Bayard, 2012

Morris John

- « Descartes' natural light », *Journal of the History of Philosophy*, Volume 11, Baltimore, Johns-Hopkins University Press, 1973, p. 169-187

Muller Jil

- *Soigner l'humain. Péchés et remèdes chez Montaigne et Descartes*, Paris, Classiques Garnier, 2022

Pessel André

- « Mersenne, la pesanteur et Descartes », dans N. Grimaldi et J.-L. Marion (dir.) *Le Discours et sa méthode*, Paris, « Epiméthée » Presses Universitaires de France, 1987, p. 163-185

Robinet André

- *Descartes, la Lumière naturelle, intuition, disposition, complexion*, Paris, Vrin, 1999

Rodis-Lewis Geneviève

- « Hypothèses sur l'élaboration progressive des Méditations de Descartes », *Archives de philosophie*, n°50, Paris, Centre Sèvres, 1987, p. 109-123
- *La Morale de Descartes*, Paris, Presses Universitaires de France, 1957
- *L'œuvre de Descartes*, Paris, Vrin, 1971

Sharpe Matthew

- (avec Matteo J. Stettler) « Of Cartesianism and Spiritual Exercices, reading Descartes through Hadot and Hadot through Descartes », *Philosophie Today*, Volume 66, n°3, 2022, p. 471-489.

Solère Jean-Luc

- « Remédier aux passions, de la "*fortitudo*" antique et médiévale à la "résolution" cartésienne », dans *Les Passions antiques et médiévales*, Paris, Presses Universitaire de France, 2003, p. 213-248

Tiercelin Claudine
- *Le doute en question*, Paris, Editions de l'éclat, 2005

2.3 Autres

Balaudé Jean-François
- *Le savoir-vivre philosophique, Empédocle, Socrate, Platon*, Paris, Grasset, 2010

Bénatouil Thomas
- « Force, fermeté, froid : la dimension physique de la vertu stoïcienne », *Philosophie antique*, Lille, Presses Universitaires du Septentrion, 2005, p. 5-30

Bréhier Emile
- *Histoire de la philosophie*, 2 vol. Paris, Félix Alcan, 1926-1932 ; réimpr. « Quadrige » Presses Universitaires de France, 2017

Colardeau Théodore
- *Etude sur Epictète*, Paris, Editions A. Fontemoing, 1903 ; réimpr. Paris, Encre marine, 2004

Détienne Marcel
- *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, Maspero, 1967 ; réimpr. Paris, Le Livre de poche, 2006

Diogène Laërce
- *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, traduction sous la direction de Marie Odile Goulet-Cazé, Paris, « La pochothèque » Le Livre de poche, 1999

Frede Michael
- « Philosophy and Medicine in Antiquity », *Essays on Ancient Philosophy*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1987, p. 225-242

Furetière Antoine
- *Dictionnaire universel*, 1690, version numérique consultable en ligne : https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k325121t/f37.item ; repris dans le *Dictionnaire de Trevoux*, 1704, version numérique consultable en ligne : https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k50985p/f318.item

Gigante Marcello
- « Philosophia medicans in Filodemo », *Cronache ercolanesi*, 5, 1975, p. 53-61

Gill Christopher

- « Le moi et la thérapie philosophique dans la pensée hellénistique et romaine », dans Gwenaëlle Aubry et Frédérique Ildefonse (éd.) *Le moi et l'intériorité*, Paris, Vrin, 2008, p. 83-105
- « Ancient Psychotherapy », *Journal of the History of Ideas*, volume 46, 1985, p. 307-325

Goulet Richard

- *Dictionnaire des philosophes antiques*, Paris, Les éditions du C.N.R.S., 1989-2018

Goulet-Cazé Marie-Odile

- *L'Ascèse cynique*, *Un commentaire de Diogène Laërce VI 70-71*, Paris, Vrin, [1986] 2001

Gourinat Jean-Baptiste

- *Les Stoïciens et l'âme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1996 ; réimpr. Paris, Vrin, 2017

Greenhalgh P.A.L.

- « The Homeric Therapon and Opaon and their Historical Implications », *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, volume 29, Londres, 1982, p. 81-90

Hadot Ilsetraut

- *Sénèque, Direction spirituelle et pratique de la philosophie*, Paris, Vrin, 2014

Hadot Pierre

- *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, « Folio essais » Gallimard, 1995
- *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, 2002
- *Introduction aux « Pensées » de Marc Aurèle* (d'abord publié sous le titre *La citadelle intérieure*), Paris, Le Livre de poche, 1992

Ildefonse Frédérique

- « La multiplicité intérieure chez Marc Aurèle », *Rue Descartes,* n°43, 2004, p. 58-67

Jaeger Werner

- « Aristotle's Use of Medicine as Model of Method in Ethics », *The Journal of Hellenic Studies*, n°77, Cambridge, Cambridge University Press, 1957, p. 54-61

Lain Entralgo Pedro

- *La Curacion por la palabra en la antigüedad clasica*, Madrid, Revista de Occidente, 1958

Lefebvre David
- *Dynamis, sens et genèse de la notion aristotélicienne du puissance*, Paris, Vrin, 2018

Lombard Jean
- « Aspects de la *technè* : l'art et le savoir dans l'éducation et dans le soin », *Le Portique* [En ligne], 2007, consultable sur http://journals.openedition.org/leportique/876

Macé Arnaud
- « Santé des corps, des esprits, des cités – Un modèle antique de liaison entre pathologie sociale et pathologie psychique », dans Stéphane Haber (éd.), *Des pathologies sociales aux pathologies mentales*, Besançon, Presses Universitaires de Franche-Comté, 2010, p. 31-54

Moreau Joseph
- « Ariston et le stoïcisme », *Revue des Etudes Anciennes*, Bordeaux, Presses universitaires de Bordeaux, 1948, p. 27-48

Nussbaum Martha
- *The Therapy of Desire*, Princeton, Princeton University Press, 1994

Pavie Xavier
- *Exercices spirituels, Leçons de la philosophie antique*, Paris, Les Belles Lettres, 2012

Paquet Léonce
- *Les Cyniques grecs, fragments et témoignages*, Paris, Le Livre de poche, 1992

Pellegrin Pierre
- « Médecine », dans J. Brunschwig, G. Lloyd et P. Pellegrin (dir.) *Le savoir grec*, Paris, Flammarion, 2011, pp. 470-492

Pigeaud Jackie
- *La Maladie de l'âme*, Paris, Les Belles Lettres, 2006

Rodis-Lewis Geneviève
- *Epicure et son école*, Paris, Gallimard, 1975 ; repris en édition de poche, Paris, « Folio essais » Gallimard, 1993

Romilly Jacqueline de
- *Patience, mon cœur ! L'essor de la psychologie dans la littérature grecque classique*, Paris, « Etudes anciennes » Les Belles Lettres, 1984

Schaerer René
- *Epistémè et technè - Etude sur les notions de connaissance et d'art d'Homère à Platon,* Mâcon, Protat frères, 1930

Schnapp Alain
- « Thérapeia. Le vocabulaire de la protection des monuments en Grèce et à Rome » dans *Sociétés et Représentations,* Paris, Editions de la Sorbonne, n° 47, printemps 2019, p. 15-26

Sedley David
- « Becoming Godlike » dans Christopher Bobonich (éd.) *The Cambridge Companion to Ancient Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017, p. 319-337

Sellars John
- *The Art of Living*, « The philosopher's beard », Londres, Bristol Classical Press, 2009

Sharpe Matthew
- « There Is Not Just a War : Recalling the Therapeutic Metaphor in Western Metaphilosophy », *Sophia*, n°55, 2016, p. 31-54

Simon Bennett
- *Mind and Madness in Ancient Greece, the Classical Roots of Modern Psychiatry*, New York, Cornell University Press, 1978

Van Brock Nadia
- *Recherches sur le vocabulaire médical du grec ancien*, Paris, Klincksieck, 1961.
- « Substitution rituelle », *Revue hittite et asianique*, Fascicule 65, Klincksieck, Paris, 1959, p. 117-146

Vegetti Mario
- « Les savoirs et les sciences dans la cité grecque », dans Jean-François Pradeau (dir.), *Histoire de la philosophie*, Paris, Seuil, 2009

Voelke André-Jean
- *La Philosophie comme thérapie de l'âme*, Fribourg, Academic Press Fribourg et Paris, Éditions du Cerf, 1993
- *L'Idée de volonté dans le stoïcisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1973

INTRODUCTION....p. 5
1. Une réinitialisation de la philosophie ?....p. 5
2. Construction d'un modèle précis et souple de thérapie de l'âme....p. 15

PREMIERE PARTIE : LE MODELE ANTIQUE DE LA PHILOSOPHIE COMME THERAPIE DE L'AME....p. 29

Chapitre I – Philosophie antique et exercices spirituels....p. 31

1. La philosophie comme mode de vie....p. 32

a) Qu'est-ce qu'un mode de vie ?....p. 32
b) Une hypothèse nécessaire....p. 33
c) Théorie et pratique philosophiques....p.35
d) Vivre en philosophe....p. 38

2. La philosophie comme art de vivre....p. 42

a) *Technè tou biou*....p. 42
b) L'obstacle aristotélicien....p. 44
c) Réhabilitation de l'expression....p. 46
d) Des dogmes et des préceptes....p. 49

3. La philosophie comme exercice spirituel....p. 53

a) Le concept d'*askèsis*....p. 54
b) S'exercer corps et âme....p. 58
c) La dimension spirituelle des exercices....p. 61
d) Les étapes d'un itinéraire spirituel....p. 64
e) Un exemple, *La Lettre à Ménécée*....p. 69

Chapitre II – La thérapie de l'âme dans les philosophies hellénistiques....p. 73

1. Pluralité des thérapies de l'âme....p. 74

a) Concurrence des approches thérapeutiques....p. 74
b) Portraits de philosophes en médecins....p. 78

2. Qu'est-ce qu'une thérapie ? ..... p. 85

a) Caractérisation générale ..... p. 85
b) Traiter, soigner, guérir ..... p. 88
c) Substitut, lieutenant, valet, serviteur ..... p. 90

3. Thérapie du *logos* par le *logos* ..... p. 93

a) L'efficacité du *logos* ..... p. 93
b) La dimension langagière de la médecine ..... p. 96
c) De l'incantation à la *logothérapie* ..... p. 99
d) Les deux paradigmes de Gorgias ..... p. 103

4. Un cas emblématique : la thérapeutique stoïcienne ..... p. 106

a) Théorie des passions ..... p. 107
b) Thérapeutiques générale, minimale et spéciale ..... p. 112
c) Qu'est-ce qu'une thérapie philosophique de l'âme ? ..... p. 120

Chapitre III – Maladies et médecine de l'âme chez Platon ..... p. 123

1. Le corps et l'âme, entre analogie et dualisme. ..... p. 124

a) L'analogie et sa fonction épistémologique ..... p. 124
b) *Sôma sèma* ? ..... p. 131

2. Une interaction problématique ..... p. 134

a) Une interaction à double sens ? ..... p. 134
b) Retour sur le *sôma sèma* ..... p. 136
c) La réelle distinction de l'âme et du corps ..... p. 139
d) La neutralisation du corps ..... p. 144

3. La partition de l'âme et les conflits intérieurs. ..... p. 146

a) Comment connaître l'âme ? ..... p. 147
b) Bipartition et tripartition de l'âme ..... p. 152
c) Unité et complexité de l'âme ..... p. 156

4. Les maladies de l'âme ..... p. 158

a) Descriptif et prescriptif ..... p. 158
b) L'odyssée des âmes dans le *Phèdre* ..... p. 161
c) Force et faiblesse du *logos* ..... p. 165

Chapitre IV – Une thérapeutique socratico-platonicienne ..... p. 169

1. Le contexte délicat de la thérapeutique socratico-platonicienne ..... p. 170

a) Un idéal inaccessible ? ..... p. 170
b) Equilibre des puissances ..... p. 175

2. L'*elenchos* thérapeutique ..... p. 182

a) Ignorance et déraison ..... p. 182
b) La patientèle de Socrate ..... p. 187
c) La méthode réfutative ..... p. 193

3. Un usage thérapeutique des affects ..... p. 203

a) Les bienfaits de la honte ? ..... p. 203
b) La crise ..... p. 210
c) Le *thumos*, auxiliaire du *logos* ..... p. 220

4. Thérapies socratique, platonicienne et hellénistique ..... p. 228

DEUXIEME PARTIE : RESURGENCE CHEZ DESCARTES DE LA CONCEPTION DE LA PHILOSOPHIE COMME THERAPIE DE L'AME ..... p. 237

Chapitre V – Philosophie ou spiritualité ? ..... p. 239

1. Un panorama historique ambitieux ..... p. 240

2. Un cartésianisme philosophique (1619 – 1637) ..... p. 243

a) La méthode ..... p. 244
b) La transparence ..... p. 248
c) La facilité ..... p. 250

3. Un cartésianisme spirituel (1637-1650)....p. 255

a) Démonstration et méditation....p. 255
b) Rêver et méditer....p. 261

4. S'exercer à croire ce qu'on sait....p. 263

a) Le malin génie....p. 263
b) Le morceau de cire....p. 268
c) Acquiescer et être persuadé....p. 278
d) Les dernières méditations....p. 285

Chapitre VI – Les préjugés, maladie infantile de l'esprit.... p. 293

1. Sur une confidence de Descartes....p. 294

a) Une clé de lecture....p. 294
b) L'enjeu des « Réponses aux objections »....p. 298
c) L'origine du mal....p. 307

2. Un point de bascule de la pensée cartésienne ?....p. 312

a) Constitution du corpus....p. 312
b) Les préjudices de l'enfance....p. 317
c) Les errances de la volonté....p. 321

3. La lumière naturelle : nature, fonction et extension....p. 331

a) Nature....p. 331
b) Fonction....p. 339
c) Le cas Epistémon....p. 352

Chapitre VII – Eclipse et rétablissement de la lumière naturelle.... p. 361

1. Défaillance ou infaillibilité....p. 362

a) Une infaillibilité problématique....p. 362
b) L'âme offusquée....p. 367

2. Le crépuscule du sensible....p. 372

3. Protocole thérapeutique ..... p. 379

a) La place du doute dans les *Méditations* ..... p. 379
b) Le doute commun ..... p. 383
c) Le doute sceptique et le doute cartésien ..... p. 385
d) Le rétablissement de la lumière naturelle ..... p. 391

Chapitre VIII – Désunion et réunion de l'âme et du corps ..... p. 405

1. Des effets indésirables du doute. ..... p. 406

a) Le projet et l'idéal. ..... p. 406
b) Le projet et la réalité. ..... p. 412
c) Rudesse de l'ordre des raisons ..... p. 416
d) Un obstacle psychologique ..... p. 422

2. Le cas Elisabeth ..... p. 428

a) Une semi-cartésienne. ..... p. 428
b) Sur un malentendu. ..... p. 434
c) Un environnement nocif. ..... p. 440

3. « Un tranchant salutaire » ..... p. 447

a) « *Præcise tantum* ». ..... p. 447
b) Une greffe devenue impossible ? ..... p. 454

Chapitre IX – Une thérapie de la volonté ..... p. 461

1. Résolution et irrésolution. ..... p. 462

a) Plus qu'une qualité, la vertu même. ..... p. 462
b) Les quatre acceptions de la résolution. ..... p. 465

2. La faiblesse de la volonté ..... p. 473

a) Négation et privation. ..... p. 473
b) Connaissance, volonté et puissance ..... p. 478

3. Une première forme d'irrésolution : l'indécision....p. 481

a) La volonté paralysée....p. 481
b) L'exercice de la volonté....p. 487

4. L'aveuglement de la volonté....p. 491

a) L'illusion d'un conflit intérieur....p. 491
b) Eliminer ou contourner la difficulté ?....p. 496
c) Le statut des prescriptions cartésiennes....p. 500

5. Une autre forme d'irrésolution : l'inconstance....p. 504

a) Dans le milieu d'une forêt....p. 504
b) Libre arbitre ou arbitraire de la liberté ?....p. 508

6. Du bon usage de la volonté....p. 512

a) Volonté et entendement....p. 512
b) La volonté dans les limites de la simple raison....p. 517

7. Un remède polyvalent, la générosité....p. 522

a) Une thérapie cartésienne du désir....p. 523
b) La générosité comme passion et comme vertu....p. 532

8. Thérapies épistolaires....p. 540

a) « Guérir le corps avec l'âme »....p. 540
b) Le divertissement cartésien....p. 543
c) Consolations cartésiennes....p. 550

CONCLUSION....p. 557

ANNEXES....p. 575

1. Descartes et la médecine....p. 577
2. Index locorum potiorum....p. 601
3. Bibliographie....p. 609
4. Table des matières....p. 627

Titre : *Philosophia medicans* – Renaissance de la conception antique de la philosophie comme thérapie de l'âme chez Descartes

Mots clés : Descartes / Philosophie / Médecine / Thérapie / Ame

Résumé : Cette étude part de l'hypothèse qu'il pourrait être fructueux d'interpréter le projet de Descartes à la lumière d'une conception thérapeutique de la philosophie. En ce sens, elle tente de faire se rencontrer deux mouvements distincts dans l'histoire de la discipline telle qu'elle s'est développée au XX^{ème} siècle : d'une part, les recherches initiées par Pierre Hadot et reprises par André-Jean Voelke, Michel Foucault ou Martha Nussbaum sur les exercices spirituels et la thérapie de l'âme dans la philosophie antique ; d'autre part, les études qui, à l'instar de celles d'Etienne Gilson ou Jean-Luc Marion s'appliquent à déterminer les sources (notamment médiévales) de la pensée de Descartes. Mais peut-on étendre jusqu'à l'ère moderne une conception de la philosophie comme médecine de l'âme qui apparaît comme propre à l'Antiquité, voire à la période hellénistique spécifiquement ? Et corrélativement, peut-on légitimement faire remonter les sources de la pensée de Descartes à l'Antiquité alors même que sa philosophie incarne, plus que n'importe quelle autre, une césure et une nouvelle époque dans l'histoire de la philosophie ? Compte tenu de ces difficultés, il est indispensable de mettre cette hypothèse à l'épreuve des textes, pour savoir si elle est non seulement fructueuse mais légitime.

Title : *Philosophia medicans – Revival of the ancient concept of philosophy as soul therapy in Descartes*

Keywords : Descartes / Philosophy / Medicine / Therapy / Soul

Abstract : This study starts from the hypothesis that it could be fruitful to interpret Descartes' project from a therapeutic perspective of philosophy. Therefore, it attempts to bring together two distinct movements in the history of the discipline as it developed in the 20th century : on one hand, the research initiated by Pierre Hadot and continued by André-Jean Voelke, Michel Foucault, or Martha Nussbaum on spiritual exercises and the therapy of the soul in ancient philosophy ; on the other hand, studies that, like those of Étienne Gilson or Jean-Luc Marion, aim to determine the sources (especially medieval ones) of Descartes' thought. But can we extend a conception of philosophy as the medicine of the soul to the modern era, whereas it appears to be characteristic of antiquity, or even of Hellenistic times ? And correspondingly, can we legitimately trace the sources of Descartes' thought back to antiquity, even though his philosophy embodies a rupture and a new era in the history of philosophy, more than any other ones ? Given these difficulties, it is essential to put this hypothesis to the test of texts, to determine whether it is not only fruitful but also legitimate.